JKM LIBRARY
3 9967 00331 7919

ACCESSION NUMBER SHELF NUMBER

Library
of
Lane Seminary
Affiliated with
The Presbyterian
Theological Seminary
Chicago
826 Belden Avenue

NARY
I.39
B.87.

DOES NOT CIRCULATE

Das

Leben Jesu

nach den Evangelien

dargestellt

von

Dr. Joh. Peter Lange,

Professor der Theologie in Zürich.

Erstes Buch.

Die Einleitung.

Heidelberg,

Universitätsbuchhandlung von Karl Winter.

1844.

LANE SEMINARY LIBRARY,
CHICAGO, ILLINOIS

JKM Library
1100 East 55th Street
Chicago, IL 60615

BT
301
L274l
v.1

Vorrede.

LANE

Ein inneres Motiv, eine Darstellung des Lebens Jesu zu schreiben, trug ich schon seit Jahren mit mir herum; meiner jetzigen amtlichen Stellung aber verdanke ich die Gelegenheit und Muße, den bezeichneten Gedanken zu verwirklichen. Ich finde es nöthig, dieß von vorne herein zu bemerken, um falsche Combinationen zu verhindern, namentlich solche, welche das Polemische meines Werkes lieber aus einer äußeren Beziehung, als aus einem inneren Beruf erklären möchten.

Daß die Werke über das Leben Jesu in so großer Menge erscheinen, in einem Zuge, der kein Ende zu nehmen scheint, hat mich an meiner Aufgabe nicht irre machen können. Die Gewißheit, zur Förderung der Erkenntniß eines so großen Gegenstandes, wenn auch im Kleinen, mit berufen zu sein, hat ein gutes Gewissen zum Geleit, und verbietet falsch conventionelle Entschuldigungen. Ich will nur wegen mangelhafter Vollziehung eines anvertrauten Werkes um Entschuldigung bitten. Ueberhaupt aber scheint es mir, man sollte sich über die Erscheinung so vieler Werke über das Leben Jesu nicht sobald beunruhigen. Die Thatsache, daß die evangelische Geschichte, der Ruhm und Stolz der Christenheit, in der neuesten Zeit mitten in der Sphäre der amtlichen Theologie geradezu und wiederholt insultirt worden ist, ja daß sich eine Schule dieser insultatorischen Theologie für die Behandlung der Evangelien hat bilden wollen, ruft jene Erscheinung nothwendig hervor. Die vielen „Leben Jesu" der besseren Art stellen eine neue theologische Tempelweihe dar, welche hoffentlich noch so bald nicht beendigt ist. Daß aber an eine Tempelweihe sich der Jahrmarkt anschließt, ist ein altes Herkommen, welches man gelten läßt. Man wird sich also auch darein finden müssen, wenn sich an diese Tempel-

83532

weihe der Theologie der evangelischen Geschichte der bunte Markt einer Menge nach äußeren Motiven bestellter oder fabrizirter Werke über das Leben Jesu anhängt.

Die Aufgabe, nach welcher das mit dem vorliegenden Bande begonnene Werk ausgearbeitet wird, bezieht sich auf die Grundlage, auf den einheitlichen Grundzug, und auf die Entfaltung der evangelischen Geschichte, also auf die Wurzel, den Stamm und die Krone derselben.

Was die Grundlage der evangelischen Geschichte anlangt, so ist in dem vorliegenden Bande der Versuch gemacht worden, dieselbe namentlich in zwei wesentlichen Beziehungen dieser Geschichte klar darzustellen, in ihrer Beziehung einerseits zur allgemeinen Idee und ihrer vielgestaltigen Erscheinung; andrerseits zur Kritik.

In dem zweiten Bande wird eine einheitliche Darstellung der Geschichte des Lebens Jesu folgen. Hier wird hoffentlich das Gefüge, in welchem sich die vier Evangelien zu einer pragmatischen Geschichte zusammenschließen, in seinen Hauptpunkten bestimmt hervortreten.

Für den dritten und letzten Band schwebt dem Verf. die Aufgabe vor, das Leben Jesu nach der Entfaltung seines unendlichen Reichthums, wie sie in den eigenthümlichen Auffassungen der vier Evangelien gegeben ist, in seinen großen Grundzügen zu skizziren. Durch diese Arbeit muß die vielfach noch vorwaltende Voraussetzung, als werde die wesentliche evangelische Geschichte durch die vierfache Gestalt ihrer Darstellung schwer gedrückt, und zu einer verkümmerten einheitlichen Geschichte, entschieden bekämpft werden. Dem Vorurtheil, die Viere seien der Mangel der evangelischen Einheit, muß der Nachweis entgegentreten, daß sie den Reichthum dieser Einheit darstellen. Wenn der Herr Gesundheit und Kräfte verleiht, so wird die Ausführung der Arbeit nicht stocken.

Das Verhältniß der evangelischen Geschichte zu derjenigen Kritik, welche dieselbe antagonistisch bestreitet, ist in gemüthlicher Weise und kirchlich bereits entschieden. Es ist aber die Aufgabe der Theologie, dasselbe auch wissenschaftlich ins Reine zu bringen, und gerne möchte der Verf. dazu einen Beitrag geliefert

haben. Ich muß hier noch einmal darauf aufmerksam machen, daß man nicht scharf genug zwischen der Kritik nach ihrer christlichen Idee, und zwischen dem antichristlichen Unfug, der sich gegenwärtig Kritik nennt, unterscheiden kann. Das Christenthum ist als absolute, als tiefste Grundehrlichkeit, und als Geistesklarheit und Frische von derselben unendlichen Tiefe mit der wahren Kritik identisch. Möge man also nie der reinen, freien Prüfung der Evangelien, so wie der heiligen Schrift überhaupt anrechnen, was die Scheinkritik verschuldet. Auch die gewissesten Thatsachen des Glaubens werden erst in dem Maße völlig unser Eigenthum, als sie auch der schärfste, umsichtigste und geübteste Verstand des Geistes mit Freiheit anerkannt, ja sich angeeignet hat. Wenn der Mensch ganz selig werden soll, so muß auch sein Verstand nach seinem Bedürfniß vollkommen befriedigt werden.

Dieses reine Interesse hat mit jener höchst interessirten Dialektik, welche sich ihm jetzt als „die Kritik" aufdrängen will, jedenfalls weniger zu schaffen, als Wilhelm Tell mit dem Johannes Paricida. Das Interesse nämlich, welches „die Kritik" dieser Art beseelt, ist im Ganzen dieses: die Idealität und die Wirklichkeit möglichst weit auseinander zu halten. So hat sich der Canon gebildet, wenn ein Bericht in den Evangelien das Licht der Idee durchscheinen lasse, wenn er symbolischen Glanz verrathe, so sei seiner historischen Natur zu mißtrauen. Dieser enorme Irrthum negirt in seiner Consequenz das Christenthum selber. Denn was ist das Christenthum anders, als die Verkündigung des fleischgewordenen Wortes, und der Verklärung des historischen Christus im Lichte des Geistes? Und doch ist dieser Irrthum in schwächeren Gestalten sehr verbreitet. Er beschleicht selbst fromme und edle Kritiker, wie Schleiermacher u. A. Wenn z. B. von Schleiermacher (über die Schriften des Lukas S. 47.) gegen den historischen Charakter der Erzählung von den Magiern bemerkt wird: „Hat sie nicht in ihrem innersten Grunde einen ganz symbolischen Charakter" u. s. w., — so gehört dieß ganz hieher. Das müssen wir eben von allen urchristlichen Thatsachen fordern, daß sie einen ganz symbolischen Charakter haben, daß sich in ihnen das Universum spiegele, und zwar nicht bloß

in ihrem innersten Grunde, wie wenn dieser Krystall noch von Krusten dumpfen Gesteins umdüstert wäre. So stellt von Ammon (die Gesch. des Lebens Jesu, Bd. 1, IV.) die Regel auf: „obschon auch die Geschichte nur durch die Idee und Abzweckung der Welt Zusammenhang und Haltung gewinnt, so thut doch die zu innige Verknüpfung des Idealen und Wirklichen, des Uebernatürlichen und Natürlichen dem Thatsächlichen der Ereignisse Eintrag." Allerdings, kann man erwiedern, die thatsächliche alte, ordinäre Wirklichkeit soll und muß eben beeinträchtigt werden bei jener (nur nicht zu) innigen Verknüpfung des Idealen und Wirklichen; sie muß am Ende ganz darauf gehen, damit das gemein Wirkliche, das von Illusionen der Unwirklichkeit durchbrochene Wirkliche dem Idealen in der Verwirklichung der wahren Wirklichkeit nicht ewig Eintrag thue. Weiße in seiner evang. Geschichte kommt häufig auf die bezeichnete Voraussetzung zurück. „Die geschichtliche Offenbarung Gottes in dem Evangelium (heißt es Bd. 1, S. 231.) verliert von ihrem heiligen Inhalt nicht das mindeste, wenn ein Theil dieses Inhaltes, statt als unmittelbare Thatsache solcher Art zu gelten, in welcher sich die Gottheit mehr spielend als ernst, gleichsam mit ihrem eigenen erhabensten Werke ein paradores, halb poetisches, halb aber doch auch trocken prosaisches Spiel treibend, erwiese, vielmehr als das geniale, geistvolle Werk erkannt wird, in welches der Menschenkreis, an den die göttliche Offenbarung des Christenthums zuerst gerichtet war, ein produktives, schöpferisches Bewußtsein von dem in seine Mitte herabgestiegenen Gottesgeiste und von der Weise seines Wirkens hineinlegte. Solches Bewußtsein ist es, welches in der heiligen Sage seinen, ihm durchaus gemäßen Ausdruck gefunden hat." Hier muß also das produktive, schöpferische Bewußtsein des Menschenkreises die Produktivität des in seine Mitte herabgestiegenen Gottesgeistes überflügeln, so daß die Offenbarung des Logos wieder von einer neuen Mythologie überwuchert wird. Hätte Weiße das „paradore, halb poetische, halb prosaische Spiel" der Gottheit in der evangelischen Geschichte als die einerseits ganz ideale, andererseits ganz thatsächliche, und so erst spezifisch urchristliche Manifestation der Gottheit gewürdigt, so würde seine Schrift

nicht so viele Keime überkommen haben, welche in Bruno Bauers Schriften üppig wuchernd in die Höhe geschossen sind unter der bei dem letzteren zur Consequenz ausgebildeten Voraussetzung, das produktive schöpferische Bewußtsein jenes Menschenkreises, an welchen die Offenbarung zuerst gerichtet war, habe das ganze Evangelienwerk hervorgebracht. Bei Strauß und Bruno Bauer besteht jene Scheidung zwischen der Idee und Wirklichkeit, sofern die letztere in ihrer vollen Macht als individuelle zu bezeichnen ist, in ganz bewußter, principieller Gestalt.

Strauß will nicht, daß in Christo das Urbildliche zugleich geschichtlich gewesen sei (Bd. 2. S. 690.), obschon das Gottesbewußtsein in ihm in absoluter Kräftigkeit gewesen sein soll (S. 689). Man begreift freilich nicht, wie die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins hinter der Darstellung des Urbildlich-Geschichtlichen zurückbleiben soll, wenn sie nicht etwa mit dem spröden Stoff einer ursprünglich düstern Substanz soll zu kämpfen haben, in welchem Falle dann freilich das „Absolute" der Kräftigkeit nur Phrase ist. Zuletzt hat Bruno Bauer den Stoff der Wirklichkeit so widerstrebend gefunden, daß er es für das bequemste gehalten hat, die evangelische Geschichte im luftleeren Raume der firen Idee der Evangelisten entstehen zu lassen, statt sie in dem ahrimanschen Sumpf, den die Realität ihm zu bilden schien, sich zerarbeiten zu lassen. „Der Schriftsteller (heißt es Kritik der evang. Gesch. u. s. w. Bd. 1. S. 57 über die Darstellung Jesu im Tempel), ja, der Schriftsteller hat hier gearbeitet. Die Wirklichkeit hat es nicht so leicht gehabt, wie er. Sie ist in ihrer Erscheinung kein Kunstwerk, wo alle Mächte wie in einem Gemälde oder auf der Bühne kenntlich für den Zuschauer und für einander unmittelbar neben einander stehen, sondern sie wirft eine träge, schwer durchdringliche Masse, sie wirft Jahre, und die Kämpfe mit dem widerspenstigen Stoff des geistigen Pöbels zwischen ihre Heroen und diejenigen, mit denen sie in geschichtlichem Zusammenhange stehen" u. s. w. „Die Kritik (heißt es S. 59) ist gezwungen, gegenüber der Nichtigkeit jener vermeintlichen Fakten die wahre geschichtliche Wirklichkeit der Idee zu zeigen." So blieb also doch die Wirklichkeit der Idee, wenn auch der Nichtigkeit der Fakten gespensterhaft gegenübergestellt.

Allein die Kritik macht Fortschritte. Im 3. Bd. S. 311 heißt es: „Betrachten wir die Evangelien in der Weise, daß wir von ihren gegenseitigen Widersprüchen absehen, d. h. so wie der einfache, unbefangene Glaube sich aus ihrem confusen Inhalte ein Gesammtbild abstrahirt, so müssen wir uns bereits im höchsten Grade verwundern, wie sie achtzehn Jahrhunderte hindurch die Menschheit beschäftigen und zwar so beschäftigen konnten, daß ihr Geheimniß nicht entdeckt wurde. Denn in keinem, auch nicht dem kleinsten Abschnitte fehlt es an Anschauungen, welche die Menschlichkeit verletzen, beleidigen und empören." Hier werden also auch die Ideen, welche die Evangelien enthalten, als Schächer gerichtet.

Wie aber die Evangelien entstanden sein sollen, darüber belehrt uns derselbe Verf. im 1. Bd. S. 82. Er führt uns vor die Werkstätte eines Evangelisten, in welchem das religiöse Selbstbewußtsein in dem Stadium seiner schöpferischen Selbstentwickelung sich befindet, indem dasselbe ein Evangelium produzirt. Wie aber geht diese Arbeit vor sich? „Als religiöses Selbstbewußtsein ist es von dem Inhalte auf das Tiefste ergriffen, es kann ohne ihn und ohne seine beständige Darstellung und Produktion nicht leben, denn es besitzt darin die Erfahrung seiner eigenen Bestimmtheit. Aber als religiöses Bewußtsein betrachtet es sich zugleich im durchgehenden Unterschied gegen seinen wesentlichen Inhalt, und sobald es ihn entwickelt hat, und in demselben Augenblicke, wo es ihn entwickelt und darstellt, gilt er ihm als eine Wirklichkeit, die über und außer ihm als das Absolute und als dessen Geschichte für sich existirt." — Daß hier nicht von der allmälig produzirenden Gemeine die Rede sei, sondern von dem schriftstellerisch thätigen Evangelisten, beweist der ganze Zusammenhang; insbesondere auch die folgende Bemerkung: „Der Glaube an diese Produktionen ist ferner dadurch gesichert, daß die Reizmittel, die sie anregten, und die ersten Stoffe, die dazu benutzt wurden, wiederum von Außen und sogar durch den allgemeinen Glauben der Gemeine gegeben waren."

Wenn man einem Medizinal-Collegium unserer Zeit das vorstehende psychologische Bild bestimmter religiöser Schriftsteller zur Begutachtung vorlegte und dabei die Vorsicht gebrauchte,

weder die Originale noch den Zeichner zu nennen, so würde dasselbe wohl schwerlich ein anderes Urtheil fällen, als diese Schriftsteller seien Verrückte.

So hatte der Verf. bereits die Evangelisten gezeichnet, als die Gutachten der Evang. theol. Fakultäten in Preußen über die Stellung desselben zu seinem theologischen Beruf entstanden.

Die bezeichnete kritische Richtung geht also von einem philosophischen Princip aus, welches die vollkommene Einigung der Idee und der Wirklichkeit bestreitet. Diese Richtung hat sich schon bis zu der stehend gewordenen Praktik verlaufen, eine evangelische Thatsache deßwegen als unhistorisch anzuzweifeln, weil ähnliche Thatsachen im Alten Testamente vorkommen. Und man begnügt sich in dieser Beziehung nicht einmal damit, reine Seitenstücke des Alten und des Neuen Testaments zusammenzustellen. Wenn z. B. dort Moses vom Berge herabkommt, und findet das Volk bei einem wilden Lustgelag, und wenn hier Christus vom Berge (da er verklärt wurde) herabkommt, und findet einen rathlosen Haufen, verlegene Jünger, und in der Mitte der traurigen Gruppe einen dämonischen Knaben und einen jammernden Vater, so muß das eine solche Aehnlichkeit sein, die den neutestamentlichen Bericht verdächtig macht, (Bauer Bd. 3, 59). Freilich „Moses ließ, als er den Berg bestieg, die siebenzig Aeltesten unten mit Aaron und Hur zurück, daß wer eine Sache hätte, sich an dieselben wenden könnte. So sind die Jünger auch unten, während der Herr auf dem Berge ist, so wird in der That eine Sache vor sie gebracht." — Man weiß, wie anderwärts die alt- und neutestamentlichen Spätgebornen, und ähnliche verwandte Erscheinungen gegeneinander ins Treffen geführt werden. Man muß aber dieses Verfahren scharf ins Auge fassen im Namen der Idee selbst. Wenn die Geschichte in dem Maße, in welchem sie anfängt, sinnreich und bedeutsam zu werden, in großen Personen auf größere, in außerordentlichen Ereignissen auf die außerordentlichsten anzuspielen, und immer durchleuchteter vom Ewigen immer stärker auf den kommenden Aufgang einer ewigen Sonne der Versöhnung zwischen dem Idealen und Thatsächlichen hinzuweisen, wenn sie in demselben Maße verdächtig gemacht werden soll, so läuft dieß,

wenn auch den Organen solcher Kritik unbewußt, darauf hinaus, die Wirklichkeit zunächst in der Erinnerung, aber mit der Erschütterung aller Erinnerung auch in ihrer unmittelbaren Gegenwart, also die Wirklichkeit schlechthin immer mehr theoretisch zu brutalisiren (S. Apokal. 13).

Wir sind hier von dem Gebiet der theoretischen Motive der bezeichneten Kritik auf das der ethischen Motive derselben gekommen. Es ist augenscheinlich, daß viele Voraussetzungen in der neuesten Zeit an die Beurtheilung der Evangelien, oder der biblischen Schriften überhaupt herangebracht worden sind, die man nur aus mißlichen Stellungen im Verhältniß zu der sittlichen Hoheit des Urchristenthums und seiner Organe erklären kann. Wenn Jemand behaupten wollte, Schiller habe in seinem Tell die Deutschen gegen die Schweizer herabsetzen, Göthe habe in seinem Faust deutsche Studenten und Bürger heruntermachen wollen, so würde jederman über solche höchst untergeordnete, unzulängliche Gesichtspunkte sich ereifern. Wollte vollends ein scharfer Beobachter behaupten, er bemerke ganz zuverläßig in dem flammenden Rubin noch die Spuren der Thonerde, seiner materiellen Basis, im rothen Feuer des Rubin sehe er noch die Ueberreste des rothen Schmutzes; oder in dem funkelnden Diamant erkenne er noch ganz augenscheinlich den alten Adam desselben, den gemeinen schwarzen Kohlenstaub, so würde man den scharfblickenden Naturforscher mit einem Lächeln entlassen. Man würde nämlich nach dem Canon handeln, daß in gereiften Erscheinungen einer höheren Lebensstufe die Agentien einer entschieden überwundenen Lebensstufe nicht mehr als Faktoren, oder in ungebrochenen Massen und Formen erscheinen können. Nach diesem Canon aber haben wir jene kritischen Vorstellungen zu beurtheilen, welche in der Bildung des vierten Evangeliums bald eine Zurücksetzung des Petrus gegen den Johannes, bald eine Verherrlichung des Andreas; oder in der Formation des dritten eine armselige Tendenz, zwischen paulinischem Christenthum, und Ebionitismus zu capituliren; oder in der Apostelgeschichte das Bestreben, den Paulus durch die Parallelisirung seiner Geschichte mit der des Petrus zu heben, entdeckt zu haben vermeinen. Sind nicht die Rangstreitigkeiten der Jünger Jesu mit dem Char-

freitage gründlich abgemacht worden? Soll man der Entschiedenheit ihres neuen Standpunktes mißtrauen, nachdem sie den alten als eine sündige Thorheit ihrer früheren Zeit so himmlisch frei der Welt erzählen konnten? Sollten sie von der Höhe des Leidens und des Triumphirens mit Christus wieder so kläglich herabgekommen sein? Vielmehr ist es diese kritische Vornehmigkeit, die den rothen Thon im Rubin sehen will, welche man als tief herabgekommen bezeichnen muß, heruntergekommen von den Höhen der kirchlichen Theologie, welche an den Artikel vom heiligen Geist in der Gemeine glaubt, auf den Standpunkt von „Kabale und Liebe", auf eine „Vorstelligkeit", welche auch in den Evangelien die wohlbekannten Züge der literarischen Intrigue entdeckt, weil sie eben überall nur ihr eigenes Fleisch und Blut wiedersucht. Hieher gehört die klägliche Voraussetzung, welche sich fast zu einer Schule constituirt zu haben scheint, das Urchristenthum sei von Haus aus ebionitisch, also verkümmertes Christenthum, und erst in der Folge setze sich ein rein universalistisches Christenthum gegen jene Elemente der Verkümmerung ab. Daß die ebionitischen Elemente als accidentielle, niedergehaltene, gebundene auch in vielen Gliedern der Pfingstgemeine sich befanden, kann nicht geläugnet werden. Wenn aber auch die principiellen Lebenselemente dieser Gemeine mit jenem ebionitischen Alpdruck behaftet gewesen sein sollen, so gewinnen wir das Bild einer erlösenden, weltbewegenden Thatsache, welche in der Gestalt der Verkümmerung, selber erlösungsbedürftig, in die Welt tritt. Aber das Urchristenthum wandelt über solche Observationen in seiner reinen, neutestamentlichen Klarheit dahin; und die wahre Kritik hat dieselbe Aufgabe, Combinationen, welche sittliche Zerbilder aus den herrlichen Gestalten der evangelischen Geschichte machen wollen, schnell abzufertigen. Daß die Methode der bezeichneten Kritik ihren Principien entsprechen werde, liegt in der Natur der Sache. Wir haben in dieser Beziehung S. 130 ff. das Nöthigste gesagt; auch Beweise angeführt; in Beziehung auf die ausführliche Nachweisung des Gesagten aber auf die bekanntesten Werke dieser Methode hingewiesen (S. 137). Es mag jedoch Manchen als billig erscheinen, daß reichere Belege für das Gesagte beige-

bracht werden. Wir lassen also einige Proben, wie sie uns sogleich aus den Werken von Strauß und Bruno Bauer entgegengetreten sind, folgen, indem wir das Thatsächliche und die Behandlung, welche dasselbe bei den Genannten gefunden, nebeneinanderstellen.

Der Kirchenvater Papias äußerte sich über eine Evangelienschrift des Matthäus wie folgt: Matthäus schrieb in hebräischer Sprache die λόγια (eine Evangelienschrift). Diese aber erklärte (oder übersetzte) ein Jeder, wie er's eben vermochte. So hat also Papias 1) auf eine hebräische Evangelienschrift des Matthäus, 2) auf Bearbeitungen oder Uebersetzungen von verschiedenem Werthe hingewiesen. — Diese Thatsache behandelt Strauß also: „Die Kirchenväter bezogen nun zwar dieses Zeugniß bestimmt auf unser erstes Evangelium; allein auf dieses findet sich in den Worten des apostolischen Vaters nicht nur keine (sollte heißen keine bestimmte) Hinweisung, sondern unmittelbar identisch (diese Unmittelbarkeit wird nicht verlangt) mit demselben kann die Apostelschrift, von welcher er spricht, schon deßwegen nicht sein, weil nach der Angabe des Papias Matthäus ἑβραΐδι διαλέκτῳ schrieb: und daß unser griechischer Matthäus eine Uebersetzung dieser hebräischen Urschrift sei, wird von den Kirchenvätern bloß (sollte heißen: in Uebereinstimmung mit dem Zeugniß des Papias) vorausgesetzt."

Derselbe Papias berichtet von Markus, er habe als Begleiter und Dolmetsch des Petrus eine Evangelienschrift nach den Vorträgen des Petrus aus der Erinnerung aufgesetzt. — Der genannte Kritiker sagt: „Aus Erinnerungen an die Vorträge des Petrus, also aus einer eignen ursprünglichen Quelle kann unser zweites Evangelium schon deßwegen nicht geflossen sein, da es nachweislich aus dem ersten und dritten, sei es auch nur in der Erinnerung, zusammengeschrieben ist." Hier ist 1) eine vielbestrittene Hypothese als ausgemachte Thatsache hingestellt, die Entstehung des Markus aus dem Matthäus und Lukas, 2) ist es als eine Unmöglichkeit dargestellt, eigne Erinnerungen in der Form eines vorgefundenen Ausdrucks darzustellen. Zwei schwere Illusionen!

Es ist kein Zeugniß dafür vorhanden, daß Polykarpus, der

Schüler des Apostels Johannes, das vierte Evangelium gekannt und als Schrift des Apostels bezeichnet habe. Namentlich führt Irenäus, der Schüler des Polykarpus (welcher aber den Johannes als den Verfasser des vierten Evangeliums bezeichnet) kein solches Zeugniß an. Frühere Darstellung des Kritikers: „Für das johanneische Evangelium findet sich gerade bei Polykarpus, welcher den Johannes gekannt haben soll, nicht bloß in dem, was uns von ihm Schriftliches übrig ist (nämlich ein einziger kleiner Brief) kein Zeugniß, sondern auch Irenäus, sein Schüler, weiß sich für die Aechtheit jenes Evangeliums auf keinen Ausspruch seines Lehrers zu berufen." (Geradezu falsch). — Spätere Darstellung: „Es muß Wunder nehmen, daß Irenäus, welcher die johanneische Abfassung des Evangeliums bereits wider Gegner zu vertheidigen hatte, weder bei dieser Gelegenheit, noch irgendwo sonst u. s. w. auf die in dieser Sache gewichtigste Autorität des apostolischen Mannes sich beruft." Wäre denn diese Berufung auf die Reminiscenz seiner Jugendzeit ein öffentliches Beweismittel gewesen? Seine Erklärung läßt jedenfalls auf diese Reminiscenz schließen. Wie aber, wenn Irenäus für die eigne Erklärung den Beweis aufgestellt hätte: so ist's, denn Polykarp hat mir's einst gesagt?

Maria empfängt die Botschaft vom Engel, sie werde durch göttliche Wunderwirkung den Messias gebären. Sie wird schwanger. Joseph erfährt ihren Zustand (wahrscheinlich von ihr, doch dieß wird nicht gesagt). Er mißtraut ihr, und will sie verlassen; die Weisung des Engels aber gibt ihm das Vertrauen, daß ihm fehlte. — Der Kritiker: „Wer die Maria nicht auf eine Weise (nämlich das Geheimniß dem Joseph verhehlend) handeln lassen will, wie unsere Evangelisten gewiß nicht voraussetzen, daß sie gehandelt habe, der muß geradezu annehmen, sie habe die Engelbotschaft sogleich nach Erhalt derselben ihrem Bräutigam mitgetheilt, dieser aber habe ihr keinen Glauben geschenkt. Allein nun sehe man zu, wie man mit dem Charakter des Joseph zurecht kommen möge!" Wie besorgt für den Charakter des Joseph! Die Kritiker hätten der frommen Jungfrau sicher gleich auf's Wort das Außerordentlichste geglaubt. Joseph that es nicht;

das eben machte ihn zu einem Charakter, und bewahrte ihn beiläufig vor dem entgegengesetzten Vorwurf der Kritik, er sei charakterlos. Nach der dießmaligen Forderung der Kritik aber sollte sich Joseph mit der bloßen Versicherung seiner Braut auch dem Vorwurf der Welt stolz gegenüberstellen und sprechen: das Wunder ist gewiß; sie selbst, Maria hat mir's gesagt!

Christus berief sich den Juden gegenüber nicht auf seine wunderbare Abkunft. Die Thatsache ist leicht zu erklären. Dieses Geheimniß ist nämlich nur solchen, die in die Tiefen des christlichen Glaubens eingeweiht sind, faßlich; den Profanen dagegen konnte es nicht verkündigt werden, da es mehr als irgend ein anderes Mysterium der Profanation ausgesetzt war. — Der Kritiker spricht: „alle Zeitgenossen hielten ihn für einen Sohn des Joseph, (was er auch in bürgerlicher Beziehung war) und nicht selten (zweimal wenigstens) wurde es verächtlich und vorwurfsweise in seiner Gegenwart geäußert, ihm also entschiedene Veranlaßung gegeben, sich auf seine wunderbare Erzeugung zu berufen." Also zu predigen: dieß Geheimniß ist wahr. Das hat mir meine Mutter Maria gesagt. Sicher würde die „Kritik" ihm sofort geglaubt haben.

Nach dem Evangelisten Lukas fanden Familienverbindungen zwischen der Maria und der Familie des Johannes Statt. Dem gemäß muß man vermuthen, Johannes habe schon vor der Taufe Jesu von diesem gewußt. Dieß scheint auch wirklich der Fall zu sein, da nach Matthäus der Täufer bei der Erscheinung Christi sogleich eine Erklärung gibt, welche von der tiefsten Ehrfurcht zeugt. Allein nach dem vierten Evangelium sagt der Täufer mit einem Rückblick auf die Zeit, bevor ihm die himmlische Erscheinung bei der Taufe Jesu diesen als den Messias beglaubigt hatte: ich kannte ihn nicht. — Darstellung des Kritikers: „Soll Johannes Jesum persönlich gekannt haben in der Weise, wie uns Lukas die Familien-Verhältnisse zwischen beiden angibt, so ist unmöglich, daß er nicht auch frühe genug davon Kunde bekommen haben sollte, wie feierlich Jesus schon vor und bei seiner Geburt als Messias angekündigt worden war, er hätte also später nicht sagen können, er habe davon nichts gewußt (ich kannte ihn nicht!) bis er ein himm-

lisches Zeichen bekommen habe, sondern er hätte sich so ausdrücken müssen, er habe der Erzählung von den früheren Zeichen, deren eines ja an ihm selbst (wie er sich etwa entsinnen mußte, im Mutterleibe) vorgegangen war, nicht geglaubt." — Der Täufer mußte also, wenn er nicht als ein Ungläubiger, der selbst seinen frühesten Erfahrungen im Mutterleibe untreu geworden, erscheinen wollte, in Folge seiner Jugenderinnerungen mit prophetischer Zuversicht, in der Autorität eines Propheten verkündigen, Jesus sei der Messias; und wenn man den Propheten nach seiner Gottesgewißheit, nach seiner Beglaubigung fragte, antworten: das hat mir meine Frau Mutter Elisabeth gesagt. So will's die Kritik! Sie versichert uns also, sie würde den Versicherungen der frommen Frauen in den großen theokratischen Lebensfragen mehr geglaubt haben als die biblischen Gläubigen; ja sie würde ihnen leichtsinnig geglaubt, und mit Verkennung der amtlichen Pflicht auf ihre Autorität hin die Mysterien gepredigt haben. Wie erhaben steht dagegen dieser Johannes in seiner Gewissenhaftigkeit da mit dem Wort: ich kannte ihn nicht. Aber nach dem erschütternden Gotteszeichen kennt er ihn. Im Reiche Gottes geht es also diplomatischer her, als die meisten Kritiker es ahnen.

Eines der schärfsten und erhabensten Worte, welche Christus je geredet, ist das Wort Lukas 13, 33: „Heute und morgen und übermorgen muß ich wandeln, denn es kann nicht sein, daß ein Prophet umkomme außerhalb Jerusalem." Jeder Unbefangene muß sogleich das Große dieses Wortes fühlen und verstehen. Der Kritiker Bruno Bauer macht die Bemerkung: „Wo steht das Dogma geschrieben, daß kein Prophet außerhalb Jerusalems umkommen könne, oder welche Antecedenz konnte Jesum auf ein Dogma von dieser Art bringen?"

Wenn Christus von seinen Zuhörern bald den Glauben fordert, bald, daß sie wachen und beten sollen, oder auch, daß sie fasten sollen mit gesalbtem Angesicht, so ist man überall der Einheit seiner Forderung gewiß, weil der Glaube im Gebet sich äußern, das Fasten in der Seelenfeier des Glaubens sich gründen soll. — Derselbe Kritiker spricht über die Erzählung

Markus 9, 14—29: „Allerdings ist es nun ein Widerspruch, wenn der Herr in Einem Athemzuge zu Einem und demselben Werke den Glauben, und Fasten und Beten als die Grundbedingung fordert."

Jesus stellt nach Matthäus 8, 1—5 ein Kind in die Mitte der Jünger, um ihren Ehrgeiz zu bekämpfen, und spricht die Worte: „wahrlich, ich sage euch, es sei denn, daß ihr umkehret und werdet wie die Kinder, sonst werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen." — Der Kritiker: „Nach der kindischen Frage der Jünger nimmt Jesus ein Kind — wir möchten wissen, wo es sogleich herkam, da nach dem Urbericht die Verhandlung in dem Hause vor sich ging, in welchem Jesus mit den Jüngern nach der Reise ausruhte; wir möchten auch das verlegene Gesicht sehen, welches das arme Kind in der Mitte der Jünger, denen es zur Lektion dienen soll, gemacht haben müßte — und nachdem er es — ein Stückchen Gebäck wäre ihm lieber gewesen — in die Mitte der Jünger gestellt hat, spricht er u. s. w." — „Wir möchten wissen, wo es sogleich herkam." „Ein Pferd! Ein Pferd! Ein Königreich für ein Pferd!" Wie der fliehende, verzweifelnde König nach einem Pferde schrie, so scheint hier der Kritiker nach einem Kinde zu schreien, um die Thatsächlichkeit der ihm anvertrauten evangelischen Geschichte zu retten. Doch die Sache steht vielmehr so: wenn an dieser Stelle ein Kind irgendwo her zu haben ist, wenn nur ein Kind in's Mittel tritt, so ist der Kritiker vernichtet.

Wir müssen freilich bemerken, daß jene fremde Geistesthätigkeit auf dem Gebiete der neutestamentlichen Theologie, welche so seltsam fulgurirt und sich die Kritik nennt, in dem dritten Bande der Kritik der evangelischen Geschichte von Bruno Bauer in Verdrehungen, höhnischen Possen und Verlästerungen in der Behandlung des evangelischen Textes „über sich selber hinausgegangen" ist.

Es wäre zu wünschen, daß einmal ein junger, mit gutem Humor begabter Theolog eine Harmonistik der namhaftesten neuesten Evangelienkritiker herausgäbe. Wenn er die großen Differenzen dieser Kritiker nur einigermaßen treffend zu einem Reigen oder Kampfe versammelte: es würde ein schauerliches

Spiel werden. Man würde sehen, daß hier, wie weiland im Lager der Philister (1 Sam. 14, 20), eines Jeglichen Schwerdt wider den Andern ist, und ein sehr großes Getümmel. Man würde aber am Ende das Schauspiel mit der Gewißheit verlassen, daß es nichts Ungewisseres in der Welt gebe, als ein gewisses „Wissen", das Wissen jener Wissenden nämlich, welche wie ein Rezensent in Tholucks Anzeiger treffend sagt, mit „Argumenten wie Brombeeren" ihre Resultate machen.

Man darf wohl hoffen, daß bald in einer glücklicheren Zeit der wissenschaftlichen Entfaltung des ewigen Wesensgehaltes der evangelischen Geschichte in theologischen Darstellungen derselben die Produkte der entschieden antagonistischen Kritik in ganz kurzen archäologischen Noten unter dem Texte abgemacht werden können. Einstweilen muß man den Kampf, Unwillen und Schmerz des Arbeiters auf diesem Felde wohl gelten lassen. Man darf es aber auch nicht verkennen, daß es die ersten und solideren Wortführer der antagonistischen Kritik nicht mit den reinen Evangelienbildern allein, sondern auch mit den Rahmen zu thun hatten, womit die ältere harmonistische Theologie dieselben einfaßte. Ein ruhiges, tiefernstes und helles Kennerauge läßt sich freilich durch die Unzulänglichkeit eines Rahmens nicht gegen die stille Herrlichkeit eines alten Bildes einnehmen. Allein der Rahmen kann durch den Widerspruch von grellem Putz und starkem Schmutz den flüchtigern, wenn gleich ehrlichen Blick auch gegen das Bild selber befangen machen. Man muß es den Kritikern, welche die Evangelien verkannt haben, in Rechnung bringen, daß die Angst in Betreff der Uebereinstimmung der evangelischen Berichte im Hause war, bevor sie so stürmisch an die Thür anklopften, und daß die Angst verschwindet, je mehr sie gegen die Thür anrennen. Der erste Unglaube war der kirchliche Amtseifer, welcher die Buchstaben der Evangelien zusammenzwängte, weil er ihre innere Einheit vernachläßigt, ja fast verloren hatte.

Das begonnene Werk soll unter Gottes Hülfe an den Bestrebungen unserer Zeit, die innere Einheit der evangelischen Geschichte in's Klare zu stellen, Theil nehmen. Der erste Theil geht seiner Bestimmung entgegen, begleitet von einem lebhaften

Gefühl seiner erkannten und unerkannten Mängel. Das Verzeichniß der Berichtigungen wolle der geneigte Leser vorab in's Auge fassen. Andere werden wohlwollend andere Berichtigungen geben. Darauf aber ist das Buch getrost gefaßt, daß es ihm etwa bevorsteht, von einer Parteirichtung „vernichtet", von einer anderen möglichst ignorirt oder auch mit Ungebühr behandelt zu werden. Diejenigen, welche mit dem Verf. die Erscheinung des ewigen Lebens im Mittelpunkte der Menschheit, der Welt und der Zeit gefunden haben, oder die doch den einfachen, großen Sinn für dieses Ewige sich durch den gespenstischen Kampf der Altsucht und Jungsucht in unserer Zeit nicht verwirren lassen, werden das Werk freundlich aufnehmen. Möge es, wenn auch im Kleinen, in seiner Wirkung mit zu einem der Frühlingszeichen werden, welche den neuen kommenden Lenz der Kirche ansagen!

Zürich, am 5. November 1843.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

Erste Abtheilung. Die Grundideen der evangelischen Geschichte, S. 1—78.

1. Abschnitt. Die Menschwerdung Gottes . . . 1
2. „ Die Persönlichkeit des Menschen . . 18
3. „ Der Organismus im Gebiete des persönlichen Menschenlebens 27
4. „ Die Erfüllung der Zeit 34
5. „ Die Idealität der evangelischen Geschichte 41
6. „ Die Wirkung der idealen Geschichte, die festliche Erinnerung 71

Zweite Abtheilung. Die allgemeineren Urkunden des Lebens Jesu, S. 78—97.

1. Abschnitt. Ueberblick 78
2. „ Das Neue Testament 80
3. „ Das Alte Testament 82
4. „ Die Theokratie, insbesondere die christliche Kirche 86
5. „ Das geistige Leben der Menschheit . . 90

Dritte Abtheilung. Die historischen Urkunden des Lebens Jesu insbesondere, S. 97—108.

1. Abschnitt. Die Erscheinung der vier Evangelien . 97
2. „ Die vier Evangelien als Urkunden der evang. Geschichte 104

Vierte Abtheilung. Die Kritik der Zeugnisse der evang. Geschichte, S. 108—148.

1. Abschnitt. Ueberblick 108
2. „ Die evang. Geschichte als Kritik . . 109
3. „ Die antagonistische Kritik im Allgemeinen 111
4. „ Die antag. Kritik in ihren untergeordneten Principien und Gestalten . . . 113
5. „ Die antag. Kritik in ihrem dialektischen Verfahren 130

Seite

6. Abschnitt. Die antag. Kritik in der Vermengung verschiedener Voraussetzungen und Verfahrungsweisen 138
7. „ Die christlich-theologische Kritik der evang. Berichte 141

Fünfte Abtheilung. Die Authentie der vier Evangelien, S. 148—206.

1. Abschnitt. Die kirchliche Beglaubigung der vier Evangelien im Allgemeinen 148
2. „ Die Authentie des ersten Evangeliums . 159
3. „ Die Authentie des zweiten Evangeliums . 164
4. „ Die Authentie des dritten Evangeliums . 167
5. „ Die Authentie des vierten Evangeliums . 169

Sechste Abtheilung. Die Entstehung der vier Evangelien, S. 207—229.

1. Abschnitt. Die verschiedenen Ansichten über die Entstehung der vier Evangelien . . . 207
2. „ Die Entstehung der Evangelien im Allgemeinen 212
3. „ Die Entstehung der Evangelien im Einzelnen 220

Siebente Abtheilung. Das Verhältniß der vier Evangelien zu der evang. Geschichte, S. 230—281.

1. Abschnitt. Die Aufgabe, die evang. Geschichte in ihrer Einheit darzustellen 230
2. „ Die evangelische Geschichte in der organischen, vierfachen Entfaltung ihrer Fülle . 234

Erstes Buch.

Die Einleitung.

Erste Abtheilung.

Die Grundideen der evangelischen Geschichte.

Erster Abschnitt.

Die Menschwerdung Gottes.

Zwischen Gott und dem Menschen ist eine ewige Beziehung. Wir können uns auf menschlichem Standpunkte, und das heißt doch auf dem Standpunkte des geistigen Lebens, den Menschen nicht denken ohne Gott, und Gott nicht denken ohne den Menschen.

Man hat es freilich oft versucht, sich den Menschen zu denken ohne Gott. Aber immer mußte man doch den unendlichen Gegensatz seines Wesens, die große Macht des Objektiven, von welcher er abhängig ist, mit irgend einem Namen benennen. Auf diese Weise aber gab man ihm immer wieder einen Gott. Man gab ihm freilich dann irgend ein verdunkeltes Gottesbild, anstatt des wahren Gottes. Man ließ ihn vielleicht abhängig sein vom verschlossenen Schicksal, also von einem finstern, unerbittlichen Gott, oder von der Natur, also von einem unfreien, träumenden Gott, oder von der Menschheit, also von einem unendlich bedürftigen, gefährdeten, unfertigen Gott. Jedenfalls mußte man stets dem Menschen einen Gott wieder geben, wenn man ihm seinen Gott nehmen wollte. Und wenn auch, wie neuerdings, der Unglaube zum Aeußersten des Atheismus fortschritt, und den Menschen gradezu zum Selbst- und Allherrscher

in der Welt machen wollte, so sah er sich doch genöthigt, das Wort Gott vom Glauben zu borgen oder vielmehr ihm dasselbe zu entwenden. Er entschloß sich zu einem logischen Unsinn, indem er behauptete: Gott ist nicht Gott, aber der Mensch ist Gott. Er fühlte wohl, daß man den Satz: der Mensch ist der Mensch! nie so verstehen würde, wie man ihn verstehen müßte, wenn der Mensch sich sein eigner Gott sein könnte. Man beging also eine ähnliche Beraubung an der bestrittenen Gotteslehre, wie man sie an dem bestrittenen Jenseits begeht, wenn man dasselbe verläugnet, indem man das Diesseits hervorhebt. Was ist ein Diesseits ohne Jenseits? Dasselbe, was der Gott im Menschen, der Alles sein soll, nur nicht Gott. Es liegt aber tief im Wesen des Menschen begründet, daß man ihn nicht denken kann ohne Gott. Er verliert sofort seine menschliche Bedeutung, so bald man ihn für sich nimmt. Er wird ein mythisches Thier, das allenfalls ein Dämon beseelt, ein gespenstisches Ungeheuer. Das Wesen des Menschen besteht ja jedenfalls darin, daß er ein Kind des Geistes ist, und darum geistiger Art: daß er den Sinn hat für das All und für das Ewige, die Vernunft; den Standpunkt außer dem All und dem Ewigen gegenüber, den freien Willen, und die Anlage sich im All und in dem Ewigen, das Ewige und die ganze Welt in sich zu finden und zu fühlen: das Gemüth der Liebe. Diese Anlage ist nicht etwa bloß Anlage für das Allgemeine in der Menschheit. Das Menschenauge begrüßt auch den ewigen Geist im Orion. Sie ist nicht bloß der Sinn für das All. Denn in dem All erscheint immer noch die Mannigfaltigkeit des Endlichen, das sich nach Maaß und Zahl ausbreitet. Das All ist eine gemüthliche Zahl; die Schöpfung, kaum so allgemein und geistig aufgefaßt, wie sie bezeichnet wird durch das Wort: die Welt. Die Vernunft ist vielmehr der Sinn für die Geistesklarheit des ewigen Geistes, in welchem das All von Ewigkeit zu Ewigkeit seine Begründung hat, für den Geist, der das All schafft und belebt, für Gott. Was ist der Mensch ohne Gott? Ist sein Geist nicht ein Lokalinstinkt, wie das Wahrnehmungsvermögen der Thiere, wenn er nur die Sphäre der Erde umfaßt und nicht auch den Himmel, wenn er nicht alle Himmel durchdringt, und zu dem Ewigen geht, in dem Zeit

und Raum Eins, oder vielmehr vor dem sie wie Nichts sind? Was ist seine Gerechtigkeit, wenn sie nur die Offenbarung eines Gesetzes ist, das nur die Menschheit zusammenhält, nicht aber das Eingehen in die Norm des Lebens, die durch alle Höhen und Tiefen geht, und schlechthin allgemein ist? Sie ist alsdann eine Leistung des Bürgers, aber nicht eine Tugend des Geistes. Die Liebe des Menschen aber müßte am meisten ihrer Herrlichkeit beraubt werden, wenn er seines Gottes beraubt würde. Warum ist das holde Antlitz der mächtigste Erwecker der natürlichen Liebe? Darum, weil der Mensch durch sein Antlitz seine Persönlichkeit offenbart, und in seiner Persönlichkeit den Ewigen verkündigt. Und warum blickt die geistige Liebe betend, feiernd und lobend hinauf zu den Himmeln? Darum, weil sie Alles umfassen muß, worin der Abglanz des Ewigen ist, der sie erweckt hat, aber auch alles verschwinden lassen muß vor dem Glanze seines Wesens. Der Himmel ist die Welt, die im Abglanz Gottes steht und die vor der Herrlichkeit seines Wesens schwindet. Die Himmel fliehen vor ihm. Beschränkt ihr aber den Menschen mit seiner Liebe auf die Erde, nehmt ihr ihm den „schwärmerischen" Zug, worin er den „schwärmerischen" Zug in seinem Nächsten liebt, so macht ihr ihn zum Unmenschen. Wehe ihm, wenn er dem Menschenantlitz in seiner mystischen Bedeutung nicht mehr hold sein soll; wenn er es nicht grüßen soll in seiner Beziehung auf das Ewige; als die geweihte Erscheinung seiner Bestimmung für Gott!

Wir können uns andrerseits Gott nicht denken ohne den Menschen. Wir kommen zur entwickelten Kenntniß Gottes durch die Erkenntniß seiner Eigenschaften. Seine Eigenschaften aber sprechen die Beziehungen seines Wesens auf vernünftige Wesen aus, auf Wesen, deren Dasein uns jedenfalls durch den menschlichen Typus geistiger Geschöpfe anschaulich werden muß. Gott ist gerecht. Wie kann sich seine Gerechtigkeit manifestiren ohne eine Beziehung auf geistige Wesen, die ihr gegenüber stehen? Gott ist die Liebe. Wie kann er die Liebe sein, ohne daß er Wesen ins Dasein ruft, die seiner Liebe werth, das heißt: die Wesen seiner Art sind? Wenn man aber vollends das Tiefste der Lehre von Gott, die Lehre von der Dreieinigkeit entwickelt,

so muß man zu der Erkenntniß kommen, daß Gott von Ewigkeit her seinen Sohn in seinem Wesen hegt, und daß er in seinem Sohne von jeher die Menschheit anschaut und erwählt hat. So faßt denn auch die heilige Schrift das Wesen Gottes auf. Er ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, er hat einen ewigen Bund mit den Auserwählten. Er hat sie je und je geliebt und erwählt vor Grundlegung der Welt. Diejenigen, welche behaupten, Gott habe die Welt recht wohl ungeschaffen lassen können, verdunkeln die Ewigkeit seiner Liebe, indem sie seine Freiheit zu verherrlichen meinen. Sie verdunkeln aber auch seine Freiheit, da sie aus ihr eine abstrakte Willkür machen und die Ewigkeit seines Wortes, ja seine Persönlichkeit selbst, da sie ihn aus der ewigen Wirklichkeit seines Wesens in die Stimmung der Ungewißheit, in das Anschauen der bloßen Möglichkeit versetzen. Wir können uns Gott nicht denken ohne Christum, und Christum nicht ohne die Menschheit; also Gott können wir uns nicht denken ohne den Menschen.

Es liegt in dem Wesen der Liebe Gottes, daß er nicht lassen will vom Menschen, und ebenso liegt es im Wesen der menschlichen Bestimmung, daß er nicht lassen kann von Gott.

Wenn die Propheten von dem Bundesschwur Gottes reden (Jes. 45, 23), den er bei sich selber schwört, daß er die Menschheit wiederbringen wolle zur Vereinigung mit ihm, so sprechen sie damit in bildlicher Weise mit der herrlichsten Zuversicht die Wahrheit aus, die Beziehung Gottes auf den Menschen sei eine ewige, er wolle nimmer lassen von ihm. Er kann ja sein Wesen nicht wandeln. Sein Wesen aber ist die Liebe, die ihren Gegenstand von Ewigkeit her fixirt hat. Die Gottesherrlichkeit dieser Liebe ist die Treue. Seine Liebe ist stark wie die Hölle und wie der Tod. Selbst wenn er den Menschen straft und verstößt bis in die Hölle hinab, so offenbart er es durch den Eifer seiner Gerechtigkeit, daß er von ihm nicht lassen will. Und wenn man das stärkste und schwerste Wort spricht über die Scheidung zwischen Gott und dem Menschen in seinem bösen Wesen, wenn man also von der Ewigkeit der Höllenstrafen redet, was spricht man im Grunde anders damit aus, als daß

die Höllenstrafen göttlich und himmlisch sind? Ist die Ewigkeit etwa eine unendliche Zahl der Jahre, oder die Endlosigkeit der Zeit? Allerdings hat das verkümmerte theologische Denken an die Stelle des religiösen Begriffs von der Ewigkeit einen arithmetischen gesetzt. Aber die Ewigkeit als religiöser Gedanke ist das Unendliche, Göttliche in der Zeit selbst. Nur wo Gott ist, da ist die Ewigkeit. So ist also die Ewigkeit der Höllenstrafen die Himmelsweihe der Höllenstrafen, in welcher Gott in heiligster Verhüllung den Verlornen nahe ist. Wo er aber nahe ist, da ist er ganz da, auch als die Liebe. Gott läßt nicht vom Menschen.

Der Mensch aber seinerseits kann nicht lassen von Gott. Er kann's nicht, wenn er auch wollte. Sein Gewissen ist die objektive Religiosität seines Wesens, die in demselben Maaße Qual wird, als er sein Wesen mit subjektiver Verblendung in's Irreligiöse verkehrt. In dem Maaße als man ein Glied verrenkt, tritt der Schmerz hervor und schreit nach der Heilung. So ist es auch mit der geistigen Verkehrung des Menschen in's Böse. Der Mensch kann nicht aus der ewigen Beziehung seines Wesens auf das Wesen Gottes herauskommen; er kann nicht aus der ethischen Geschichte sich in die Naturgeschichte flüchten und aus einem frommen Geist ein frommes Thier werden. Versucht er es, sich zum Thier zu machen, so wird er zum argen Dämon. So wie in dem Drachen des mythischen Urschlammes das Schwein und die Schlange in Eins verwachsen sind, so kann der Mensch nicht in das schlangenartig Diabolische ausarten, ohne in thierische Lüste zu verfallen *), und eben so wenig kann er sich dem Thierischen hingeben, ohne daß die Schlangenart tückisch in ihm aufblitzt **). Wer hat je einen Menschen harmlos von der Religion scheiden sehen? Das Vertrauen, welches man aufgibt Gott gegenüber, verwandelt sich in positives Mißtrauen, der Friede in Groll, die heilsame Erkenntniß in zerstörenden Irrthum, das Wohlgefallen in Haß. Die Bösen beschäftigen sich eben so wohl mit Gott als die Frommen. Sie reden fast mehr von ihm als jene, wenn auch lästernd. In

*) S. Göthes Faust, II. Theil am Schluß. Mephistopheles verliert seinen Raub, die Seele des Faust durch päderastisches Gelüsten.

**) S. Ev. Matth. 7, 6.

ihren Lästerungen wird es auf eine schauerliche Weise offenbar, daß der Mensch nicht lassen kann von Gott. Dieß ist die Probe der Ewigkeit der Religion. Darum liegt die stärkste Apologie des Christenthums darin, daß aus solchen Christen, die Nichtchristen werden wollen, bittre Unchristen und glühende Antichristen werden. Wäre das Christenthum zufällig, wie etwa ein Fetisch, so könnte man sich ruhig von ihm trennen. Aber darum eben, weil es die Religion in ihrer Geistesherrlichkeit ist, liefert es in der Geschichte seiner Widersacher die stärksten Beweise dafür, daß der Mensch nicht lassen kann von Gott.

Es liegt aber in dem Wesen der Liebe, worin Gott sich auf den Menschen bezieht, und der Religion, worin der Mensch auf Gott bezogen ist, daß eine ewige Anziehung zwischen Gott und dem Menschen Statt findet, daß diese Anziehung den Abstoß aufwiegt, der die Beziehung verstören kann, und daß ihr Ziel kein geringeres Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen sein kann, als die innigste Vereinigung, als die Verklärung Gottes in dem Menschen, des Menschen in Gott; die Versöhnung in dem Gottmenschen. Jene Anziehung zwischen Gott und dem Menschen feiert ihre Offenbarung in der Geschichte der Auserwählten im Alten Bunde. Gott tritt auf als der Gott Abrahams, der einen neuen Bund macht mit ihm und mit seinem Volke. Jakob, der Repräsentant des auserwählten Volkes, tritt auf als der Israel, der Mensch, der mit Gott ringt, um ihn herein zu ziehn in sein Leben. Die Geschichte der Führung Israels ist eine Geschichte der steten Wechselwirkung in der Anziehung zwischen der Gottheit und der Menschheit, deren Ziel der Gottmensch oder Immanuel ist. Auf der Linie dieser Bewegung verheißt Gott seinem Volke, er wolle sich mit ihm verloben und vermählen in Ewigkeit, er wolle ihm sein Wesen ganz enthüllen. (Hos. 2, 19. 20. — Jes. 25, 7.) Aus dem Volk aber dringt der Schrei der Sehnsucht empor: ach, daß du den Himmel zerrissest und führest herab! (Jes. 64, 1.) Diejenigen sind übel vertraut mit der Bedeutung der alttestamentlichen Religion, die in ihr lediglich den Gegensatz des jenseits stehenden, gebietenden Gottes, und des diesseits stehenden, unfrei

gehorchenden Volkes sehen wollen *). Dieser Gegensatz ist nur der Anfang und Grundton der alttestamentlichen Linie; allein er ist von vorne herein vermittelt durch die freie Bundeshandlung zwischen Jehova und dem Volk. Gott hat um Israel geworben, wie ein Bräutigam um seine Braut. Von einem Verhältniß des Zwangs und despotischen Schreckens kann von vorne herein nicht die Rede sein. Diese große geschichtliche Anziehung ist aber die Offenbarung eines ewigen Grundverhältnisses zwischen der Gottheit und der Menschheit überhaupt. Die Erwählung Israels ist der Typus und die Verbürgung der Erwählung der Welt. So sang erst Homer für die Griechen, dann für alle Völker. Man sollte es endlich aufgeben, in dem Bundesgott Israels einen heidnischen Nationalgott zu sehen.

Wie kann aber schlechthin behauptet werden, die Anziehung wiege den Abstoß auf? Deßwegen, weil die Anziehung substantiell ist, zum Wesen gehört, der Abstoß aber nur accidentiell, Aeußerung des Wesens. Die Gerechtigkeit Gottes ist die ewige Norm und Form seiner Liebe. Darum kann sie nie seine Liebe aufheben, sondern nur verhüllen und im Scheine des Gegentheils erscheinen lassen. Gott zürnt dem Sünder in seiner Gerechtigkeit, aber er haßt ihn nicht. Sein Zorn ist die eifernde Flamme der gekränkten Liebe, wie der Sturm in der Natur den Eifer der Lüfte darstellt, welche die gestörte Harmonie wiederherzustellen suchen, wie die Katastrophe in der Geschichte den Eifer der Vergeltung ausspricht, welche die gehäufte Schuld endlich mit einem Schlage aufhebt. Darum rühmt sich die Barmherzigkeit wider das Gericht. (Jak. 2, 13.) Jemehr aber der Mensch sein Wesen verkehrt, desto mehr schreit sein Wesen gegen seine Verkehrtheit hinauf zum Himmel in Angst, in Qual und Grauen. Wie lange kann dieser Zustand dauern? Er *kann* ewig dauern, weil der Mensch ein Kind der Ewigkeit, weil er frei ist. Sagt man: er darf nur hundert Jahre dauern, oder

*) Vergleiche Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. II, S. 74. Hegel hat das Wesen der hebräischen Religion so wenig begriffen, daß er glauben kann, in der phönizischen Religion einen Uebergang von der alttestamentlichen zu der vermeintlich höheren, der griechischen Religion zu sehen, also einen Fortschritt des Geistes zu erblicken. S. 78.

nur tausend — so sagt man: der Mensch ist kein ächter Geist, er ist des Dämonischen nicht wahrhaft fähig. Könnte aber kein ewiger Jude aus ihm werden, so könnte auch kein ewiger Christ aus ihm werden. In der Möglichkeit seiner ewigen Seligkeit liegt die Möglichkeit seiner ewigen Qual. Allein diese Möglichkeit ist der äußerste Ring, in welchem die Liebe Gottes, die allmächtige Liebe ringt mit dem verlornen Kinde göttlichen Geschlechtes. Tausende stürzen ihr beim ersten Sonnenblicke ihres Angesichts in die Arme. Sie feiert täglich Siegesfeste, und immer größere, allgemeinere. Der leise Zug des Uebergewichtes der Anziehung über den Abstoß zwischen der Gottheit und der Menschheit tritt immer deutlicher hervor.

Das Ziel aber ist die Vereinigung. Gott will sich ganz mit der Menschheit vereinigen und die Fülle seines Wesens in ihr entfalten, weil er sie zum Organ seiner Offenbarung gemacht und sein Wesen in ihr ausgeprägt hat; weil er in dem Verhältnisse des Bundes, der Geistesgemeinschaft und der Liebe zu ihr steht. Das ist sein Sabbat, wenn er seine Offenbarung feiert im Menschenherzen. Das Verhältniß, worin der Muhamedaner seinen Gott jenseits der Welt verharren sieht, widerspricht dem Wesen Gottes. Er muß diese Hülle, die Welt, durchbrechen, um sich seinem Kinde mitzutheilen. Die Scheidung, welche der Deist eintreten läßt zwischen Gott und der Welt durch einen dem religiösen Geiste heterogenen, gesetzlichen Naturlauf, widerspricht dem göttlichen Wesen ebenfalls; auch diese Schranke muß fallen. Wenn endlich in der katholischen Kirche die Priesterschaft eine unabsehbare Vermittelung und Scheidung zwischen Gott und dem christlichen Volke darstellt, so widerspricht auch dieß dem Wesen seiner Gnade; sie will frei sein für die Herzen und in den Herzen der Menschen. Erst dann, wann Gott in der Gemeine sich selber, sein eigenes Wesen offenbart, seinen Geist und nicht bloß den Abglanz oder Schrecken seines Wesens in unfreier Furcht und Anbetung, wenn also die Gemeine durch die Herrlichkeit seines Geistes von seiner Gegenwart in ihrer Mitte zeugt als die priesterliche Braut — erst dann hat die Anziehung, in welcher Gott dem Menschen sich hingibt, ihr Ziel erreicht.

Der Mensch freilich kann lange irre gehen und sich von Gott entfernen. Er kann oft lange still stehen und viele Rückfälle machen auf dem Wege zu Gott. Aber seine Bestimmung hat er nicht früher erreicht und zur Ruhe kommt er auch nicht eher, bis er zum Leben des Geistes in Gott gekommen ist. Man darf sich durch den gewaltigsten, selbst durch den blendendsten Schein nicht täuschen lassen, worin der unfreie Religiöse, der an den äußeren Tempel, an das äußere Zeichen, an den Priester in natürlicher Pietät Gebundene gründlich zu ruhen und zu feiern scheint. Ein Volk, aus dem die Priester genommen werden, kann als Laienvolk nicht am Ziele seiner Wege sein. Ein Volk, aus dem die Theologen genommen werden, kann in unentwickelter, ungeprüfter und unfreier Frömmigkeit nicht schließlich ausruhen. Ein Volk endlich, aus dem Christus stammt nach dem Fleisch, wird nicht eher das Fest seiner Vollendung feiern, bis es die wesentliche Freiheit und Heiligkeit des priesterlichen und königlichen Geistes Christi erlangt hat. Und legte es sich tausend Jahre schlafen auf dem Wege seiner Bestimmung, es wird, es muß wiedererwachen. Der Zug des Geistes Christi läßt ihm keine Ruhe. Erst dann ist der Mensch am Ziele seiner Bestimmung, wenn er sich ganz erfaßt weiß von Gott, und Gott völlig erfaßt in seinem Innern, wenn er erkennt, wie er erkannt ist (**1 Kor. 13, 12**).

Das gottmenschliche Leben aber, welches aus der Vereinigung Gottes mit der Menschheit hervorgehen soll, kann sich seiner Natur nach nur in der höchsten Individualität, welche mit der höchsten Allgemeinheit in Wechselwirkung steht, vollenden.

Gott theilt sich der Menschheit niemals bloß in ihrer Allgemeinheit mit. Die Mittheilung des ewigen Lebens oder des Geistes Gottes setzt von vorne herein ein göttliches, über die Verhältnisse der Zeit und der Natur in seinem innern Wesen erhabenes Geschlecht voraus; ein Geschlecht ewiger Individualitäten, unvergänglicher Persönlichkeiten. Jenes Argument, welches Christus gegen die Sadducäer gebrauchte, um ihnen die Lehre von der Unsterblichkeit aus der Thorah zu beweisen, ist in der That das schlagendste, das man finden kann: Gott nennt sich den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs; folglich leben sie

ewig, denn Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen. (Luk. 20, 37.) Das Leben des Geistes Gottes kann nicht so verschenkt werden an die Menschheit, daß nur die Gattung dasselbe empfange, aber nicht der Einzelne. Denn dieses Leben fängt in der Menschheit erst da an, wo die Erhabenheit derselben über das Gattungsleben sich kund gibt, in der Sphäre des individuellen und persönlichen Lebens. Gott theilt sein Leben der Menschheit mit, indem er es zunächst den Auserwählten anvertraut, den empfänglichsten, den tiefsten, den treuesten Individuen. Diese selber aber kommen nicht als Fremdlinge Gott entgegen: er denkt, er liebt und sendet sie, darum erscheinen sie in der Welt. In jedem auserwählten Menschen ist eine dreifache Beziehung: zuerst erscheint er ganz als das gottgeliebte Wesen, zweitens erscheint er ganz als der Gottesbote, das Organ eines göttlichen Segens für die Welt, drittens erscheint er als ein Centrum in der Menschheit, welches so viele Menschen umfaßt und so tief ergreift, als seine Sendung und seine Kraft geht. So sehen wir Gott vermittelst des individuellen Lebens in die Gemeinschaft mit dem allgemeinen Menschenleben eingehen. Wird er aber nicht von Auserwählten zu Auserwählteren fortschreiten in seiner Selbstoffenbarung, bis der Auserwählteste erscheint? Muß nicht zuletzt der Gottesgedanke, der Gottesgeliebte erscheinen, in welchem sich sein ganzer Liebesrath der Menschheit aufschließt? Einmal erscheint der Mensch, der als der Gottgeliebte den Mittelpunkt der Gemeine bildet. Diese Einzigkeit, die er in den Augen Gottes hat, hat er aber in der Realität, die ihm Gott gegeben, indem er alle Fülle seiner Gaben, seines Geistes in ihn gelegt hat, um sie der Menschheit mitzutheilen. Mit dieser Gabe ist aber der Gottgeliebte ganz Eins, und so ist er ganz Wirkung, eine Wirkung, welche die Menschheit bis in den Grund durchdringt und bis in ihre Peripherie umfaßt. So ist er das Ebenbild Gottes, seine Erscheinung im Fleisch.

Darum aber ist er auch der Menschensohn. Die Menschheit hat sich Gott sehnend zugewendet, wie er sich ihr segnend zuwendete. Ihr Auge begegnete dem Seinigen. Die Seufzer der Menschheit waren die Mahnungen des Geistes Gottes.

Seine Auserwählten erschienen in ihren Heiligen, seine Offenbarungen in ihren Gesichten, seine Siege in ihrem todesfreudigen Martyrleiden. Es traten heilige und herrliche Gottesmenschen auf und bereiteten ihm den Weg. Aber in dem langen Zuge war Keiner ohne Tadel, ohne Schuld. In Jedem war der alte Zwiespalt zwischen der Natur und dem Geist lebendig, in Jedem eine organische Unzulänglichkeit; Keiner hatte die Tiefe des Geschlechts, die Reinheit seines Ursprungs, die Reife seiner Sehnsucht; bis der letzte unter den Söhnen Isai's, der letzte in der Reihe der Propheten hervortrat. Ihm wurde die Salbung mit der ewigen Gottesfülle zu Theil, denn er war der Gottmensch. In ihm erreichte das Menschengeschlecht das individuelle Ziel seiner Entwickelung: seine Tiefe, seine Einheit und seinen Ruhm vor Gott. Durch das Werden des gottmenschlichen Lebens im Geschlecht war seine Zukunft vorbereitet worden; durch die Erscheinung des gereiften gottmenschlichen Lebens in ihm aber konnte es erst der Menschheit im Allgemeinen zu Theil werden. Ja auch er mußte erst in der Vollendung seines Werks und Geschicks vollendet werden, wenn der Geist Gottes als heiliger über die Menschen kommen sollte. Denn erst in dieser Vollendung war die Schuld der Welt versöhnt, aufgewogen und aufgehoben durch eine unendliche reiche Gerechtigkeit, die Natürlichkeit der Menschheit tief im Kern in Gottes Geist verzehrt und verklärt und so eine Wirkung geworden, welche die Menschheit in allen Tiefen ergreifen und umgestalten, bis zu allen Gränzpunkten ihrer Peripherie erfüllen konnte. Die Menschheit hatte nun in ihrer Sehnsucht nach der Gerechtigkeit Gottes ihren Ruhm vor Gott, sofern sie Eins war mit Christo, und ihren Erlöser in ihm nach dem ganzen Unterschied, der zwischen seinem Leben und ihrem Leben vorhanden war. In dieser Herrlichkeit und Erlösung der Menschheit aber, die in Christo erschien, hat sich das Herz und Wesen Gottes selber aufs Innigste der Welt erschlossen; der Menschensohn ist der Sohn Gottes. Der bewährte Heilige in der Mitte der Zeit ist der Auserwählte aus der Tiefe der Ewigkeit. Sein Leben ist die Offenbarung der Tiefen Gottes und der Tiefen der Menschheit in der Offenbarung der Tiefen seines gottmensch-

lichen Herzens. Es ist die Offenbarung der ewigen Persönlichkeit.

1. Bemerkung. Wir können uns den Menschen nicht denken ohne Gott. Der Atheist verfällt immer einer fingirten, finstern Gottheit, indem er den wahren Gott, der als der ewige Geist die Liebe ist, verläugnet Der Materialist glaubt an einen finstern Ahriman, welcher den Ormuzd verschlungen hat. Der Naturalist macht den Strom der Kräfte zu dem h. Ganges, den er anbetet, in dem das persönliche Wesen versinkend und ertrinkend an ihm vorübertreibt, bis er selber auch sich in die göttliche, dunkle Flut stürzt. Feuerbach in seiner Schrift: das Wesen des Christenthums, stellt den Satz auf: „das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich selbst. Gott als Gott ist nur Gegenstand des Denkens. Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen. — So weit dein Wesen, so weit reicht dein unbeschränktes Selbstgefühl, so weit bist du Gott." Wenn die Vergötterer des Menschen konsequent sein wollen, so müssen sie auf das Wort Gott Verzicht leisten. Sie müssen bewirken, daß das Wort Mensch in ihrem Kreise den ganzen Effekt hervorbringe, den das Wort Gott in der religiösen Sphäre hervorbringt. Die atheistische Anthropologie würde sich etwa so konstituiren: 1. Der allgemeine Mensch, der schrankenlose (von den Gottesgläubigen Gott genannt). 2. Der individuelle Mensch, der beschränkte. 3. Der Mensch-Mensch, oder der Schrankenlos-Beschränkte, der die Menschen anleitet, schrankenlos-beschränkt an den Schranken ihres Wesens zu rütteln, um durchbrechend im Schrankenlos-Beschränkten oder Beschränkt-Schrankenlosen das Fest der duplicirten Menschheit zu feiern. So etwa sollte man sich mit eignen Materialien behelfen, und nicht von uns das Wort Gott mit allem, was sich daran knüpft, herüberholen. Jedenfalls ist es eine ganz neue Logik, wenn man Gott die Gottheit abspricht, um sie dem Menschen zuzusprechen.

2. Bemerkung. Wir können uns Gott nicht denken ohne den Menschen. Die h. Schrift ist von vorne herein erhaben über den Deismus, und über die deistische Philosophie, welche meint, die Freiheit Gottes dadurch verherrlichen zu müssen, daß sie ihn erst der unendlichen Möglichkeit unbestimmt gegenüberstellt. Sie weiß, daß Gott die Liebe ist, und daß in der Liebe von jeher Freiheit und Nothwendigkeit eins sind. Wenn Gott nach der Schrift den Menschen zu seinem Bilde schafft, so gibt er ihm auch den Abglanz seiner Ewigkeit, und das Zeugniß, daß er ihn ewig in seinem Geiste gehegt habe. Wenn er nach den Propheten bei sich selber schwört, er wolle die Erlösung der Menschheit vollbringen, oder dem Gläubigen verkündigt: ich habe dich je und je geliebt, so liegen in diesen Worten deutliche Aeußerungen der ewigen Dreieinigkeit Gottes, und Zeugnisse von der ewigen Erwählung der Menschheit. Bezeichnet

nicht der Schwur Gottes die ewige Bestimmtheit der Selbstbestimmung in Gott? Hebt nicht die auf ihren Gegenstand von je her gerichtete Liebe Gottes diesen Gegenstand auf Adlerflügeln über die Zeitlichkeit empor? Das Neue Testament strömt über von dieser Erkenntniß, daß die Gläubigen erwählt sind vor Grundlegung der Welt. Es gehört mit zu der verkannten Geisteswürde der reformirten Kirche, daß sie diese Ewigkeit der Liebe Gottes, und der von ihr umschloßnen, erwählten Menschheit verkündigt hat; obwol sie freilich die Verkennung durch schroffe Auffassungen des herrlichen Geheimnisses und verdunkelnde Darstellungen mit verschuldete. Die reformirten Theologen kamen zu dieser Lehre nicht auf dem Wege der christlichen Spekulation, sondern der Schriftauslegung, nicht im Gegensatz gegen die vorausgesetzte, absolute Zeitlichkeit, sondern gegen die Lehre von den Verdiensten des Menschen. Diese Erwählungslehre ist im Grunde noch keine reine Lehre von der Erwählung, sondern eine getrübte Lehre von der Verordnung, in welcher Gott über das Geschick der bereits als vorhanden gesetzten Menschen verfügt hat: „Paulus, quum docet nos in Christo electos fuisse ante mundi creationem (Ephes. 1, 4) omnem certae dignitatis nostrae respectum tollit; perinde enim est, acsi diceret, quoniam in universo Adae semine nihil electione sua dignum reperiebat coelestis pater, in Christum suum oculos convertisse: ut tamquam ex ejus corpore membra eligeret, quos in vitae consortium sumturus erat." (Calv. inst. L. III, c. 22, 1.) Hier sind die Menschen schon dem erwählenden Gott gegenüber vorhanden; ein Beweis, daß Calvin die ganze Tiefe der biblischen Erwählungslehre nicht erreicht hat. Damit hängt es denn auch zusammen, daß die Lehre von der Prädestination zum Tode mit in das System kam: Praedestinationem, qua deus alios in spem vitae adoptat, alios adjudicat aeternae morti, nemo, qui velit pius censeri simpliciter negare audet." (Ibid. L. III, c. 21, 5.) Jedenfalls war aber das Gemüth der reformirten Gemeine jener ewigen Tiefe Gottes zugewendet, und die Lehre, daß Gott die Gläubigen je und je geliebt, wurde fleißig in ihr getrieben. Wie unendlich verkümmert erscheint im Gegensatz gegen diese Ansicht von der Ewigkeit eine Spekulation, welche behauptet: „Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Nothwendigkeit (der Chronos, oder Moloch?) des Geistes, der nicht in sich vollendet ist.*) — Diese Substanz, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als dieß sich in sich reflektirende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist." (Hegel, Phänomenologie des Geistes S. 605.) „Das Ziel, das absolute Wissen, oder der

*) Vergl. Marheinecke, zur Kritik der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie, S. 43. Der Verf. scheint hier zu übersehen, daß jedes philosophische System, welches Gott nur als Prozeß-Gott zu begreifen weiß, noch mit dem Schatten des Moloch behaftet ist.

sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens." (Derf., Phänom. S. 612.) Wenn in der christlichen Erwählungslehre die Klarheit des Geistes schon am Anfange da ist und die Welt begründet, so entsteht sie hier erst am Weltende als Resultat dunkler Entwicklungen; wenn dort die Geister als ewige Bilder der Liebe Gottes aus der Idee heraufgezogen werden ins ewige Wesen, so sind sie hier aus der dunklen, realen „Zufälligkeit" hinabgesunken in die wesenlose Gedankenwelt der Erinnerung; wenn dort die Bewegung dem ewigen Wesen diente, so ist hier das ewige Wesen der Bewegung verfallen; in dem ersteren System herrscht der ewige Gott, in dem letzteren ein aus der Zeit sich entwickelnder, der sich als Resultat, als der bleiche Geist auf der „Schädelstätte" erinnert, daß die Geister da gewesen. Es ist aber ein mißlicher Gewinn, wenn man, um die Idee Gottes von der Nothwendigkeit des Hegelschen Systems zu befreien, die Freiheit Gottes in der Weltschöpfung so definirt, daß sie die ewige Liebe, Bestimmtheit und Wahl in Gott auszuschließen scheint. J. Stahl, in seiner Philosophie des Rechts, 1. Band S. 55., berichtet über das neuere Schellingsche System in folgender Weise: „Schelling nennt seine gegenwärtige und die christliche Ansicht der Welt die geschichtliche, im Gegensatz der logischen der neuern Philosophie. Denn nach dieser ist die Welt, und alle besonderen Dinge im Wesen Gottes nothwendig enthalten, nach jener ist sie erst entstanden (geschehen) durch seine freiwillige Schöpfung. Er nennt sein System deßwegen auch „das System der Freiheit" und „das positive System". Denn es betrachtet Alles, was da ist, als ein solches, welches ist, weil es ist, weil der allmächtige Urheber es eben so wollte, nicht als ein solches, welches ist, weil es „nicht, nicht sein konnte". Die Behauptung, Alles habe auch nicht sein können, widerstreitet der christlichen Erwählungslehre, aber auch der Idee des ewig durch sich selbst in sich selbst bestimmten Gottes. Legt man die absolute, bloße Möglichkeit in ihn hinein, so macht man ihn in sich selber ungewiß, und dadurch unvollkommen. Stellt man ihm eine solche Möglichkeit gegenüber, so tritt sie als Versucherin an seine ewig mit sich selber einige Liebe heran. In der Herrlichkeit dieser Liebe ist einerseits alle Willkür der Freiheit, andererseits aller Zwang der Nothwendigkeit verschwunden.

3. Bemerkung. Gott theilt sich der Menschheit niemals bloß in ihrer Allgemeinheit mit. Sowol der pantheistische Mystiker als der pantheistische Scholastiker müssen die Bedeutung des historischen Christus verkennen, weil sie einen verkümmerten Begriff der menschlichen Individua-

lität und Persönlichkeit haben. Der erstere behauptet, Christus werde individuell überall und schlechthin in den Kindern des Geistes: ich bin Christus, spricht er, und du bist Christus, jeder Mensch des Geistes soll ein Christus werden. Er verkennt die Organisation der Menschheit, ihre Anlage zur Katholizität, nach welcher es der Wirklichkeit und so auch der Wahrheit widerstreiten müßte, wenn ein Christus da wäre von Haus zu Haus, wenn nicht der eine Christus in allen Christen lebte. (Vergleiche Andersen, das protestantische Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, S. 56 ff.) Der pantheistische Philosoph dagegen behauptet, Christus könne nicht individuell werden, sondern nur in der Allgemeinheit der menschlichen Gattung erscheinen. „Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben wird, heißt dieß soviel, daß sie einmal in einem Individuum, wie vorher und hernach nicht mehr wirklich geworden sein müsse? Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen; in jenem Einen sich vollständig, in allen übrigen immer nur unvollständig abzudrücken: sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebt sie ihren Reichthum auszubreiten. Und das soll keine wahre Wirklichkeit der Idee sein? Die Idee der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinne eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solche aussondere? Eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit nicht eine wahrere, als eine in einem abgeschlossenen Punkte der Zeit?" (Strauß, Leben Jesu, 2. Bd. 3. Aufl., 767.) Diese Anschauung der Menschheit, welche wähnen kann, die Idee geize gegen alle andern, wenn sie in Ein Exemplar ihre ganze Fülle ausschütte, kann weder aus der Geschichte, noch aus der Philosophie, noch aus der Poesie, noch aus dem Gemüthsleben hervorgehn; sie ist eine hohle Phrase der pantheistischen Abstraktion, welche absieht von allen Unterschieden der Persönlichkeit in der Menschheit, und kann nur in einem Lager etwas bedeuten, wo die Ehre der ewigen Persönlichkeit der Individualität aufgehoben worden ist, und wo die Individualitäten nur noch als „Exemplare" gezählt werden. Lehrt denn nicht die Geschichte, daß die Idee generös ist gegen die Andern, indem sie einen kleinern oder größeren Theil ihrer Fülle, oder auch die ganze in ein „Exemplar" ausschüttet? Ist etwa die Idee der Kritik geizig gewesen gegen die „Andern" als sie ihre besondere Gunst in unseren Tagen einem Einzelnen zuwendete? Sollte das aber auch von der Philosophie als der Charakter des Idealen bezeichnet werden, daß man es wie Geld an sich reiße, und möglichst sorgfältig in der Tasche zu behalten suche, den Andern gegenüber? Lehrt die Poesie, lehrt das Gemüth

die geistigen Verhältnisse der Menschheit so taxiren? Man kann aber leicht nachweisen, daß ein gottmenschliches Leben, oder Geistesleben, welches nicht individuell werde, ein Widerspruch an sich sei. Alle Naturprodukte sind getragen von dem einen ewigen Geiste, und alle verkünden miteinander den Geist, und doch ist kein Naturprodukt als solches des Geistes theilhaftig, oder ein geistiges Wesen. Der Mensch aber hat den Geist, und dieß eben erhebt ihn über das Gattungsleben. Jeder Einzelne hat den Geist in der Wahrheit als Person, nicht etwa nur einen Theil des Geistes. Daraus folgt aber nicht, daß das Maaß des Geistes nicht verschieden sei, daß der Geist nicht durch auserlesene Organe auf andere überströme. Was nun so vom Geiste in seinem allgemeinsten Wesen gilt, das gilt insbesondere auch von dem heiligen Geiste des gottmenschlichen Lebens. Würde er nicht individuell, so wäre er überhaupt nicht da. Denn gerade das ist das Wesen des heiligen Geistes, daß er den Menschen zu der Ehrenhaftigkeit einer ewigen von Gott erwählten, mit ihm versöhnten und von ihm erfüllten Persönlichkeit erhebt, hoch hinaus über das Gefühl, ein Exemplar der Gattung zu sein. Wenn er aber in der Individualität erscheinen muß, so wird seine Ausgießung der Art der Organe entsprechen. Das herrlichste Organ, das Centralorgan, das in dem ewigen Organismus der Menschheit der Fülle der Gottheit entsprechende Haupt der Menschheit wird eben der Leiter sein, durch welchen diese Fülle sich durch die Menschheit ergießt. Hierher gehören folgende Schriften: J. Schaller, der historische Christus und die Philosophie, namentlich S. 106 ff. Ueber die Auferstehung Christi freilich findet man hier die gewöhnlichen spiritualistischen Ansichten S. 130. — Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. — Göschel, Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und vom Gottmenschen; reich an fördernden Gedanken. — Die Abhandlung von A. Schweizer, über die Dignität des Religionsstifters in den Studien und Kritiken, Jahrg. 1834, III. u. IV.

4. Bemerkung. Je höher die Art des Lebens ist, welches in der Menschheit verbreitet werden soll, desto bedeutender ist seine Concentration in Individuen und desto größer der Kreis der Wirkung, welcher von diesen Individuen ausgeht. Zuerst erscheint der Mensch in den Qualitäten des reinen Naturlebens. Darin sind alle einander gleich. Alle sind z. B. einmal Kinder. In diesen Qualitäten sind Alle für Alle. Dann erscheint der Mensch in der bestimmteren Qualität des Geschlechtslebens: darin ist die eine Hälfte der Menschheit für die andere. Weiterhin stellt sich die Bestimmtheit des menschheitlichen Familienlebens dar, wie es in den Racen erscheint. In ihnen erscheinen die stärksten Grundlagen der Organisation der Menschheit; hier sind Völkergruppen für Völkergruppen. Die Entfaltung dieser großen Naturorganisation bildet sich in den Nationen. Sie stellen einen Organismus dar, dessen feines

Gefüge mit der Heiligung der christlichen Völker immer mehr hervortritt. Diese Skala der Naturqualitäten weiset schon überall in das Gebiet des Geistes hinüber.

In der allgemeinen Gestalt der Individualität sehen wir das Gebiet des unvergänglichen Geisteslebens sich ankündigen. Das Individuum schlechthin ist ein Organ des Alls und des göttlichen Waltens im All, und nicht nur ein Organ, sondern ein Ton desselben, eine Einzigkeit. Einzig in seiner Art ist jeder Mensch. Wenn er sich seiner Einzigkeit begibt, wie z. B. im Sklavenstande, im Parteiwesen, in einem Mönchsorden, so geschieht es immer mit dem unbewußten, oder bewußten Vorbehalt, daß er seine Eigenthümlichkeit reklamiren werde. Er muß wohl, denn er hat eine besondere Mission. Nicht eher nimmt ihn der Vater wieder auf zur ewigen Sabbatruhe in seinen Schooß, bis er seine Parole bestellt, bis er von seinem Standpunkte aus gegen alles Falsche in der Welt protestirt hat. Was sollte auch eine unendliche Gesammtheit von Nullen zu bedeuten haben? Jede Individualität muß freilich in die Allgemeinheit (Katholizität) des Reiches Gottes rein aufgehn, aber das erreicht sie nur in der Wahrheit durch reinste Entfaltung ihres Wesens. Auf dem Gebiete des individuellen Lebens weht überall ein leiser Hauch des Geistes; überall spielt hier ein Lüftchen der Ewigkeit. Wenn man aber erst das Gebiet der Individualität gewürdigt hat als das Geisterreich, worin jeder in andrer Weise den Geist offenbart, so erscheint eben in diesem Unterschied auch wieder die Einheit. Der Geist ist immer derselbe. Und so sind sie als seine Organe Alle für Alle.

In diesem allgemeinen Kreise aber treten die besonderen Talente auf. Sie sind umfassendere, glückliche Formen der mannigfachsten Art, in denen sich der Segen sammelt, der durch das Geschlecht dahinströmt; oder auch der Fluch. Als darstellende Kräfte, als reproduktive Geister ziehen sie die zerstreuten Wirkungen des menschlichen Lebens zusammen, fassen sie in eine Einheit, und lassen sie wieder in individueller Frische ausströmen in die Masse. In den Talenten erscheinen die allgemeinen Fähigkeiten der Geschlechter in besonderem Maaße, in glücklichen Formen und Ausdrücken, und fördern das Geschlecht, wenn sie ihrer Bestimmung entsprechen. So sind Viele für Alle.

Eine engere Gruppe aber bilden wieder die Genies, und ihre Wirkungssphären sind größer als die der Talente. Sie charakterisiren sich dadurch, daß sie schöpferisch wirken, freilich nicht im absoluten Sinne, aber im relativen. Sie bringen etwas Werdendes im Geschlecht zur Reife, tragen etwas Neues herein in die Welt, einen neuen Fluch, oder einen neuen Segen. Sie stehen schon in einer enormen Spannung im Verhältniß zu ihren Zeitgenossen. Sie stehen in ewiger Gefahr, todtgeschlagen oder vergöttert zu werden, weil die Kraft, welche sie erfüllt, von ihnen ausströ-

mend in weiten Kreisen alles Feindliche abstößt, alles Verwandte bis in den Grund bewegt und erschüttert.

Aber auch die Genies stellen wieder innerhalb ihres Kreises eine reiche Mannigfaltigkeit dar. Sie sondern sich in besondere Felder, wenn auch in dem Wesen des Genies schon die Allgemeinheit in hohem Grade sich ankündigt. Das Talent hat seine bestimmte Klarheit und Kraft durch dezidirte Beschränktheit nach irgend einer Seite hin. Das Genie als solches ist mehr oder weniger Universalgenie. Und dennoch ragt eine besondere Kraft bei den meisten hervor, und weiset ihnen ein besondres Feld an. Nach dieser Vertheilung aber finden sich auf jedem Felde nur Wenige. Es gibt nur wenig große Künstler, große Dichter, große Philosophen; noch weniger große Propheten. Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählt. So sind Wenige für Alle.

Aber schon in dem universalistischen Zug des Genies hat sich uns das Streben nach der höchsten Einheit angekündigt. Die Auserwählten sind Propheten des Auserwählten. Einmal muß der Charakter des göttlichen Wesens und der Menschheit erscheinen in einer Persönlichkeit, worin die schöpferischen Kräfte und Prinzipien ihre Einigung feiern und sich somit in einem neuen, zweiten und höheren Menschen darstellen. Dieser Eine ist der concentrirte Ausdruck der menschlichen Gesammtheit nach ihrer Tendenz zum Ewigen: darum der Menschensohn. Darum umfaßt er auch mit seiner Wirkung das ganze Geschlecht. So ist der Eine für Alle.

Von diesem Haupte und seiner Wirkung aus entfaltet sich die unendlich reiche und wunderbare Organisation in dem Leben der Menschheit.

Zweiter Abschnitt.

Die Persönlichkeit des Menschen.

Mit dem Wesen der Persönlichkeit tritt im Menschen seine Individualität hervor. So lange der Mensch noch im wilden, thierähnlichen Zustand lebt, scheint er mehr oder minder nur ein Exemplar seiner Gattung zu sein. Unter den rohesten Horden der hochasiatischen Steppen soll es schwer sein, eine Physiognomie von der andern zu unterscheiden. Hier liegt das eigentliche Wesen der Menschheit noch in der wilden oder vielmehr verwil-

derten Kreatürlichkeit verhüllt. Und doch erkennen sich jene ausdruckslosen Angesichter unter einander: die Dämmerung des Individuellen ist jedenfalls vorhanden. Je mehr aber der Mensch den Segen der Bildung, und besonders je mehr er die Weihe der religiösen Erweckung empfängt, desto mehr entfaltet sich in ihm das individuelle Leben. Es tritt jene unendliche Einzigkeit in ihm hervor, die ihn als ein über das bloße Gattungsleben erhabenes Wesen, als einen noch nicht dagewesenen Typus der Menschheit erscheinen läßt. In dieser Einzigkeit liegt die Gewißheit seiner Unsterblichkeit. Denn in ihr ist er ein neuer, ein besonderer, bestimmter Gedanke Gottes, eine ewige Bestimmtheit des göttlichen Willens. Mit der Vernichtung einer entschiedenen Individualität würde man eine Unbestimmtheit in Gott setzen. Die Individualität des Menschen aber entfaltet sich in steter Wechselwirkung mit seiner Persönlichkeit. Nur weil er Individuum ist, ist er Person; in der unendlichen Bestimmtheit und Einzigkeit seines Wesens kann die unendliche Allgemeinheit erscheinen. Das Kreatürliche hat in dem Individuellen den Silberblick der Geistigkeit erreicht, in welchem das All, und die Stimme Gottes im All rein ertönen kann. Die scharfe Bestimmtheit des Krystalls ist ein Bild der Individualität, der Lichtglanz des Tages im Krystall ist ein Bild der Persönlichkeit. Je mehr der Mensch das Eigenste, Innerste seines Wesens widerfindet, treu behauptet, rein entfaltet, desto mehr fängt die Fülle des Geistes, der Glanz Gottes, der Reichthum seiner Welt an sich durch ihn zu offenbaren. Die Individualität ist also die ewige Form, oder auch die Form des Ewigen. Das ist der Stein, an welchem die vorherrschende Philosophie unsrer Zeit anläuft, und zu Schanden wird. Sie sieht das Individuelle nur als die Schranke des Allgemeinen an. Das manichäisch aufgefaßte, die Substanz behaftende Uebel der Welt hat sich nach ihrer Voraussetzung in die Form des Geistigen geflüchtet. Alles ist ihr göttlich; nur der ewige Wesenszug, die mystische Linie, die das Antlitz in seiner ewigen Bedeutung bildet, ist ihr fatal. Die Substanz findet sich nach ihrer Meinung in ihrem göttlichen Fluß durch diese Linien, welche das individuelle Leben bilden, gehemmt. Sie muß über diese Wehren dahin brausen, und

ihren Widerstand durchbrechen*). Wie der Knabe die Blume zerpflückt, um hinter ihren süßen Duft zu kommen, wie der Spiritualist das Wort auflösen will, um den Geist zu finden, so sprengt diese letzte, subtilste Art der manichäischen Weltansicht die ewige Form des Geistes, die Individualität, um dem allgemeinen Wesen zu seinem Triumphzuge durch die Zeiten zu verhelfen. Weil sie den Menschen erst aus dem Prozeß der Natur hat hervorgehen lassen, so muß er unerbittlich wieder in der Natur versinken. Wie gewonnen, so zerronnen. Weil ihr aber die ewige Bestimmtheit des Geistes fehlt, so fehlt ihr auch der ewige Geist selber. Diese trübe, unklare, in ewiger Gährung wallende Substanz, die sich selber nicht hat, durchschaut und bestimmt, kann eben so wenig in einer Persönlichkeit erscheinen, als sie eine wahre Individualität bilden kann. Diese Philosophie kennt den Begriff des Ewigen nicht.

In dem vollendeten, oder gottmenschlichen Leben muß sich der Gegensatz der Individualität und Persönlichkeit in seiner ganzen Himmelsklarheit offenbaren. Hier erscheint uns ein Mensch, der sich nie in's Kreatürliche verliert, zerstreut, der nie den ewigen Zug seines Wesens verwischt; der stets das ewige Gottesgesetz in seinem geistigen Wesen in voller Bestimmtheit ausdrückt. Er bleibt sich selber treu, darum ist er Gott getreu. Wir hören seine Stimme in der Reinheit schallen, die sie in der göttlichen Bestimmung hat, darum ist sie ein Ruf des Vaters, die Verkündigung des Heils aus dem Schooße Gottes. So ist Christus uns erschienen. Er spricht sein Wesen und die daraus hervorgehende Sendung rein aus, er prägt seinen Wesensgehalt rein aus mit der heiligsten Schärfe und Treue. Gegen die ganze Natur behauptet er sich als Geist. Was ist die Folge? die ganze

*) „Das wahre Sein des Menschen ist vielmehr seine That; in ihr ist die Individualität wirklich, und sie ist es, welche das Gemeinte in seinen beiden Seiten aufhebt. Einmal das Gemeinte als ein leiblich ruhendes Sein; die Individualität stellt sich vielmehr in der Handlung als das negative Wesen dar, welches nur ist, insofern es Sein aufhebt. Alsdann hebt die That die Unaussprechlichkeit der Meinung ebenso in Ansehung der selbstbewußten Individualität auf, welche in der Meinung eine unendlich bestimmte, und bestimmbare ist. In der vollbrachten That ist diese schlechte Unendlichkeit vernichtet". Hegels Phänomenologie des Geistes, S. 242. — Mit diesen Aeußerungen hangen die schiefen Urtheile des Verf. über die Physiognomik zusammen.

Natur fängt an als Geist im Spiegel seines Geistes zu leuchten, die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde werden durch ihn Gedanken Gottes. Der ganzen Welt gegenüber bewahrt er streitend und siegend das Heiligthum seiner Gotteskindschaft. Gerade darum aber fängt die ganze Welt an, sich zu erhellen in ihrer Verlorenheit und in ihrer Berufung zum Heil in dem Lichtglanz seiner Liebe und Gerechtigkeit. Und auch das gehörte zur Treue seiner Individualität, daß er dem Vater sein ganzes Herz zeigte, auch sein Leid, daß er auch diese Bestimmtheit seines Wesens nicht in schwärmerischem Heroismus verwischte; sonst hätte sich der Vater nicht in ihm verherrlichen können. Durch die festliche Innigkeit, womit er den Ort heiligte, wo er stand, verklärte er die Welt zum Heiligthum Gottes, durch die ewige Kraft, womit er für den Moment lebte, verklärte er die Zeiten, durch die Art, womit er die Gelegenheiten ergriff, weihte er sie zu großen Symbolen der Weltgeschichte. Ja der Lichtglanz des persönlichen Lebens, das von ihm ausströmt, verklärt Himmel und Erde. Wie man aber sagen kann: er hat seine Persönlichkeit gewonnen in der unendlichen Bestimmtheit seiner Individualität, so auch umgekehrt; er hat diese reine Festigkeit seines Wesens gefunden in unendlich reiner Hingebung an den Vater. In die Sonne der Persönlichkeit tauchend hat er den reinen Adlerblick entwickelt, der ihm gegeben war. Und diese Stellung der Sache ist sogar die richtigere. Was er den Vater thun sieht, das thut er als der Sohn; indem er sich im Schooße des Vaters findet, fühlt und weiß er es, daß er der Sohn ist.

In der Persönlichkeit Christi offenbart sich die Persönlichkeit des Vaters. Wenn man sagt: das ewige Wesen ist klar in sich, in ihm ist kein Hauch der Trübe, es hat, es durchdringt, es durchschaut und will sich selber ganz — so sagt man: es ist Persönlichkeit. Gott ist das bestimmteste persönliche Wesen; vielmehr als der Mensch, weil er die Natur nicht als eine Nothwendigkeit an seinem Geiste, sondern als eine Offenbarungsform in seinem Geiste hegt. Wenn aber die Persönlichkeit mit der Individualität in polarem Verhältniß steht, wie kann Gott persönlich sein? Gott ist ja doch nicht etwa ein Individuum? Wohl

aber ist er die Quelle alles individuellen Lebens, wie alles persönlichen. Seine Persönlichkeit ist die ewige Klarheit seines Geistes in seiner Selbstbestimmung; ihr Gegensatz aber sind die ewigen Bestimmtheiten, die er in seinem Wesen hegt, und die zusammengefaßt sind in der allgemeinen Bestimmtheit, in dem Charakter*) seines Wesens, in seinem Sohne. Wenn nun diese Bestimmungen in der Zeit erscheinen, so sind sie darum dennoch an sich nicht zeitlich. Mit Christi Wesen tritt die Ewigkeit in der Zeit hervor, weil der alle Zeiten umfassende Geist Gottes in ihm offenbar wird; und in demselben Maaße, als er in den Menschen die Persönlichkeit erweckt, erweckt er in ihnen das Ewige.

Die werdende Persönlichkeit der Menschen hat sich aber ebenso in seiner Persönlichkeit angekündigt, wie sich in ihr die ewige Persönlichkeit des Vaters geoffenbart hat. Denn Christus stellt ja in seinem Leben die Bestimmung der Menschheit dar, das Tiefste in ihr, das durch ihn entsündigt, befreit, und vollendet werden soll. So ist also durch seine Erscheinung die Gemeine angekündigt, in welcher das Leben des Geistes immer mehr das Vergängliche in das Licht des Unvergänglichen emporzieht, und mit der Menschheit auch die Natur verklärt. Seine Persönlichkeit verbürgt eine Zukunft seiner Gemeine, in welcher durch ihre Entfaltung und Vollendung alles Dunkle der Natur, alles Finstre des Uebels von der offenbargewordenen Beziehung auf das Ewige durchleuchtet, und für den Dienst des Ewigen geheiligt sein wird.

Der ewige Geist als der Alles bestimmende, und in Allem sich selbst bestimmende ist der Urquell alles persönlichen Lebens, die Persönlichkeit des Vaters, oder auch die väterliche Persönlichkeit. Derselbe Geist als der unendlich fein und scharf bestimmte, und in dieser Bestimmtheit sich frei Wissende, Selige, ist der Abglanz des Vaters, die Persönlichkeit des Sohnes. Derselbe Geist aber als der Geist der Freiheit, der die Bestimmtheit des Sohnes, und seiner Glieder in die Selbstbestimmung des Vaters zurück führt, durch dessen Gegenwart Gott gegenwärtig ist in den

*) ὅς ὢν — — χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Hebr. 1, 3.

Seinen, so daß sie ihr Leben versenken in ihn und führen in ihm, ist die Persönlichkeit des heiligen Geistes, oder auch der heilige Geist des persönlichen Lebens, das die Welt opfert und heiligt dem Ewigen. — Das besondere Lebensgebiet des heiligen Geistes ist der Kreis der Gemeine, deren Individualitäten alle mit einander, trotz ihrer unendlichen Verschiedenheit, ja gerade in den organischen Beziehungen ihrer Verschiedenheit einen Organismus, und somit eine große Gesammtindividualität bilden.

1. Bemerkung. Die Begriffe Individualität und Persönlichkeit sprechen nach unserer Auffassung das Wesen des Geistes in einem polaren Verhältniß aus. Die Individualität ist der Punkt, in welchem der Geist in der Natur hervortritt, und in ihrer Bestimmtheit erscheint; die Persönlichkeit ist der Kreis, vermittelst dessen er Himmel und Erde umfasset, und Gott vernimmt, um ihn zu offenbaren. Die Verkümmerung dieser Begriffe hängt mit dem ganzen krankhaften Hang nach der abstrakten Allgemeinheit, nach der dunklen Tiefe der unterschiedlosen Substanz in unsrer Zeit zusammen, und geht als ein fressender Wurm durch alle Grundbestimmungen der vorherrschenden Richtungen der neueren Theologie. Daß Hegel den wahren Begriff der mit der Persönlichkeit korrespondirenden Individualität nicht gefunden, hat sich bereits aus dem obigen Citat ergeben. Michelet in seinen Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes, u. s. w., scheint für einen Augenblick die Bedeutung der Individualität zu berühren, S. 84: „Das wahre Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen ist also die schlechthinnige Durchdringung beider Seiten. Zum Inhalt des absolut Allgemeinen setzt auch das Einzelne noch eine Bestimmtheit hinzu, durch die es wieder von den andern Einzelnheiten innerhalb derselben Gattung unterschieden ist, wie sich die besonderen Ideen durch ihre Bestimmtheiten von einander ausschlossen. Die Einzelnheit ist mithin das an Inhalt Reichste; u. s. w". Allein die Individualität ist eben nicht bloß Einzelnheit, und das Allgemeine ist nicht so arm, daß es, wie der Verf. meint, durch das Einzelne an Inhalt gewinnen müßte. Somit ist schon eine ungenügende Auffassung der Individualität angekündigt. „Der zur Allgemeinheit und Besonderheit hinzukommende Zusatz, welcher das Prinzip der Individuation ist, bildet die größte Mannigfaltigkeit und den unterschiedenen Charakter der Individuen. Weil er das Unwesentliche ist, so wird Alles, was die Individuen Großes und Wahres haben, durch ihre Gattung in sie gelegt." Also das Prinzip der Individuation, jenes „Anonyme", wie es Göthe nennt, ist hier der hinzukommende Zusatz, und hinwiederum dieser Zusatz das Unwesentliche. Daß dieser unwesentliche Zusatz nicht im Stande sei, eine irgendwie der Idee anständige Menschheit zu konstituiren, liegt am Tage. Er ist im Gegentheil

eigentlich der Mühlstein, der dem Subjekt an den Hals gehängt ist, um es in die Tiefe der Vernichtung hinabzuziehen. „Der allgemeine Lebensprozeß der Gattungen besteht also nur darin, sich aus einer Reihe von Einzelnheiten zurückzuziehen, um in Andern zur Erscheinung zu kommen. — Das Einzelne ist ewig, die Einzelnen verschwinden dagegen". — Auch Cieszkowsky scheint in seinem Werke: Gott und Palingenesie S. 40, das Verhältniß zwischen Individualität und Persönlichkeit nicht richtig zu bestimmen, obschon er gegen Michelet die Unsterblichkeit der Persönlichkeit behauptet. Hier ist die Individualität „das Natürliche, Gleichgültige, Nebeneinanderbestehende, Spröde, Zufällige, Beschränkte, das einzelnste Einzelne*), das mit der Materialität nicht nur Behaftete, sondern ihr selbst Unterliegende". Nach Snellmann, Versuch einer spekulativen Entwickelung der Idee der Persönlichkeit, S. 43 „ist das Individuum das Daseiende, das so das Andere unendlich ausschließt, aber eben dadurch unendlich ein Andres wird". Nachdem auf diese Weise der Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und Individuellen mit dem stärksten Ausdruck als ein unendlicher bezeichnet worden ist, könnte man sich verwundern, daß der ganze Gegensatz sobald wieder rein drauf geht, S. 49: „Der Geist ist nicht als Ich vom Inhalte des Bewußtseins unterschieden; er hat den Inhalt nicht, sondern er ist dieser Inhalt. Es ist hier also kein Unterschied des Selbstbewußtseins, und des Bewußtseins vorhanden, sondern beide sind unmittelbar Eins. Denn als reines Selbstbewußtsein, als das Ich, das einen Inhalt des Bewußtseins überhaupt hat, ist der Geist nicht ein Dieser, ein ausschließendes Individuum". Jene unterschiedlose Identität (also Einerleiheit) des Bewußtseins und Selbstbewußtseins ist nach S. 242 die Idee der Persönlichkeit. Diese Persönlichkeit ist sonach der monotone Geist, oder vielmehr Ungeist, der zu sich selber kommt, indem er erst denkend dann zeitlich im natürlichen Tode die Subjektivität aufhebt (244). Die Herabsetzung des Subjektiven zum Vergänglichen hat sich bei Feuerbach bis zum Haß gegen dasselbe gesteigert: „Die Liebe füllt nicht allein meinen Geist aus: ich lasse einen Platz für meine Lieblosigkeit offen, indem ich Gott als Subjekt denke im Unterschied vom Prädikat. Der Begriff eines persönlichen, für sich seienden Wesens ist nichts weniger als identisch mit dem Begriffe der Liebe; es ist vielmehr auch etwas außer, und ohne die Liebe. Es ist daher nothwendig, daß ich bald den Gedanken der Liebe verliere, bald wieder den Gedanken des Subjekts." (Das Wesen des Christenthums S. 360.) Dagegen ist Göschel von Hegelschen Prämissen aus zu der Ueberzeugung gelangt, es liege in dem Begriff des absoluten Ich als Ich, als Geist, daß in ihm das einzelne Ich nicht untergehe, sondern in ihm fortdenke und lebe. „Das

*) Allerdings das ewig Einzige.

Ich ist in seinem Unterschiede von der Natur eben dieses, daß es sich selbst gleich ist. Ich = Ich. Darum widerspricht der Tod des Ich im Ich dem Gedanken." (Beiträge zur spekulativen Theologie von Gott und dem Menschen ꝛc. S. 24.) Derselbe Verf. spricht den Grundsatz aus: „zur Persönlichkeit gehört nichts so sehr als die Individualität, und zwar die Individualität des Subjekts." (S. 58.) „Der Zusammenhang ist, daß die Persönlichkeit die höchste Form der Individualität, die durchdringliche Verklärung und Offenbarung des Fürsichseins, hingegen die subjektive Individualität oder die Selbstständigkeit der Inhalt und die Bedingung der Persönlichkeit ist." Hier also ist das polare Verhältniß zwischen Individualität und Persönlichkeit ausgesprochen. Die Bemerkungen, welche Strauß (Leben Jesu S. 735) gegen die kirchliche Lehre von Christo oder von der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in ihm macht, bestreiten im Grunde den wahren Begriff der Persönlichkeit ganz im Allgemeinen. Er beruft sich hier auf Schleiermacher, Glaubenslehre 2. §§. 96—98, wo der Genannte den Ausdruck, in Christo seien die göttliche und menschliche Natur vereinigt worden, schwierig und unfruchtbar findet. Schleiermacher argumentirt besonders gegen die kirchliche Lehre, welche zwei Willen in Christo annimmt, und bemerkt, daß man in diesem Falle in Beziehung auf den Verstand eine ähnliche Bestimmung zu machen habe. Strauß scheint mit Recht die Argumentation Schleiermachers für seine Behauptung, nach welcher in dem kirchlichen Begriff des Gottmenschen an sich etwas Undenkbares sein soll, in Anspruch zu nehmen. Schleiermacher hat nicht den Begriff der Individualität in seiner vollen Bedeutung. Daher hat er denn auch einen christologischen Ausdruck (S. 56), den sich etwa auch Nvëtus und Eutyches hätten aneignen können. „Das Sein Gottes in dem Erlöser ist als seine innerste Grundkraft gesetzt, von welcher alle Thätigkeit ausgeht, und welche alle Momente zusammenhält; alles Menschliche aber bildet nur den Organismus fur diese Grundkraft, und verhält sich zu derselben beides als ihr aufnehmendes und als ihr darstellendes System." Wie sollte dieser Organismus Christi ohne Willen den Willen Gottes haben aufnehmen und darstellen können? dasselbe gilt vom Verstande. Ist der Verstand zweier Menschen, die mit einander in Wechselwirkung stehen, ein doppelter? Eben so wenig aber ist er ein monotoner. Der Verstand und der Wille, wie alles Geistige, alles Persönliche trägt schon den Gegensatz des Objektiven und Subjektiven in sich, dessen Unterschied in der Identität, dessen Identität im Unterschied verklärt ist.

Die Verkennung der Persönlichkeit des Individuums stellt sich in unserer Zeit in zwei großen Extremen dar, welche sich tödtlich zu hassen scheinen, und doch einander innig verwandt sind. Das eine Extrem ist die Tendenz des Jesuiten-Ordens, als Emanation der die katholische Kirche trübenden manichäisch-ascetischen Abneigung gegen das Individuelle und

seine Leiblichkeit. Das andere Extrem ist die Tendenz des Kommunismus beruhend auf der manichäisch-pantheistischen Abneigung gegen das Persönliche, und seine ewige Bestimmtheit. Die Vernichtung der Persönlichkeit ist das letzte Ziel beider Richtungen. Dort muß der unbedingteste Gehorsam gegen den Ordensmeister, der kolossalste Parteigeist alle Individualität lähmen, verwischen. Lamennais in seiner Schrift Affaires de Rome hat hierüber treffend gesprochen. Man geht überhaupt immer mehr in der römischen Kirche darauf aus, diese Grundsätze festzustellen. Lacordaire läßt sich nach dem Semeur (Nr. 23, 1843) in folgender Weise vernehmen: „Ce que Dieu vous demande, c'est de sacrifier votre conviction flottante, uniquement basée sur vos passions et vos prejugés à la conviction une, sainte, et perpétuelle de la cité de dieu; c'est l'abjuration de la cité du monde pour l'adhésion complète et libre à l'autorité religieuse, pour la soumission à la hiérarchie et à l'Eglise; c'est de vous dire une bonne fois à vous-même: Eh bien, c'en est fait, je me donne à une raison souveraine, immuable, plus haute que la mienne; moi, atôme misérable, je m'assieds enfin las et confondu sur ce roc inébranlable, qui a pour appui la main de Dieu, et pour garantie de sa durée son invariable promesse! Ainsi pénétrés de votre nullité individuelle, vous rentrerez dans la vie générale." — Man könnte hinzusetzen: dans la grande nullité, qui résulte d'une telle composition de pures nullités. Von dieser Seite verlangt man, daß der Mensch seine Persönlichkeit schlechthin der Hierarchie, der historischen Majorität; von der andern, daß er sie der Volksmenge, der augenblicklichen Majorität aufopfere, ohne Aussicht sie frei und verklärt wieder zu empfangen, wie dieß eine Folge der Hingebung des Lebens an Gott ist. Diese Aufopferung wird verlangt, weil das Parteiwesen als solches eine trübe, dämonische Macht ist, die nur aus zerstampften Individualitäten sich bilden kann; eine graue Wolke, in welcher alle bestimmten und schönen Farben des persönlichen Lebens ein schmutziges Gemenge bilden. Wie reich ist dagegen der Glanz der wahren Kirche, den sie in dem Schmucke ihrer geheiligten Individualitäten mit der Mannigfaltigkeit ihrer Gnadengaben entfaltet! Aus dieser einen prinzipiellen Verkümmerung geht denn auch auf beiden Linien der bezeichneten Extreme eine Reihe von Verkümmerungen hervor: die Verkümmerung des Privateigenthums, der Ehe, des Staats und der Kirche.

2. Bemerkung. Das Individuum ist das Geschöpf, welches durch keine Auflösung seiner äußeren Bestandtheile in seinem inneren Wesen aufgelöst, durch keinen Sturm des Todes in der mächtigen Einheit, die sein Dasein bildet, zerblättert werden kann. Das Wort persona bezeichnet ursprünglich die Maske, die ein Schauspieler trägt, weiterhin den Charakter, den er darstellt, zuletzt dann das Individuum in seiner charakteristischen Bedeutung. Das Wort Persönlichkeit ist allerdings

nicht unmittelbar auf personare zurückzubeziehen in dem Sinne, daß es anzeige, wie das Allgemeine durch das Einzelne hindurchtöne. Wenn aber Snellmann diese sinnvolle Erklärung (S. 1 der angef. Schr.) weit hergeholt und ungenügend nennt, so vergißt er, daß ja eben auch aus der Maske die Stimme des Schauspielers, und aus dem dramatischen Charakter das allgemeine Leben, welches die Poesie darstellt, hervortönt, daß dieß überhaupt die Bedeutung des Charakters ist, ein allgemeines Leben in gereifter Bestimmtheit auszudrücken. Allerdings ist es ein Charakterzug der reinen Persönlichkeit, daß durch sie das Unendliche hindurchtönt.

Dritter Abschnitt.

Der Organismus im Gebiete des persönlichen Menschenlebens.

Die Menschheit hat ihre Einheit zunächst in ihrem natürlichen Typus, in dem natürlichen Urmenschen, von dem alle ihr Blut und Leben haben. Diese Einheit ist die Einheit des Gattungslebens, aber auch die Einheit der Bestimmung für das Geistesleben, und der Verstrickung dieser Bestimmung in den Fall. Diese Einheit hat sich in eine traurige Einerleiheit verkehrt; es ist die tragische Monotonie des Geschlechts, daß sie in Adam alle sterben. Dieß ist die Einheit, welche jetzt von Vielen als die eigentliche Herrlichkeit des Menschengeschlechts gepriesen wird.

Die höhere Einheit der Menschheit aber ist offenbar geworden durch den Geistesmenschen, der in dem unendlich reichen und göttlichen Wesen, worin er als das Haupt der Menschheit erscheint, ihre unendliche Mannigfaltigkeit, und die Einheit in dieser Mannigfaltigkeit verkündigt, und durch die Wirkungen seines Geistes an's Licht bringt. In Christo werden sie alle lebendig, und in dieser Lebendigkeit bilden sie die organische Gemeinschaft, die er mit seiner Gottesfülle erfüllt und beseelt, so daß sie den universalen Christus darstellen. Der Gottmensch entfaltet sein Leben in dem Organismus der gottmenschlichen Gemeine, in deren Idealität auch die Natur emporgezogen wird, bis endlich Gott ist Alles geworden in Allen.

Die Individualität des einzelnen Menschen, welche durch den Gottmenschen befreit werden und zu ihrer Entfaltung und Klarheit kommen soll, ist in ihrer Persönlichkeit das Vermögen, alles Leben in sich aufzunehmen und darzustellen. In dem Herzen des geringsten Christen sind alle Zeiten und alle Räume und alle Heiligen gegenwärtig. Seine Erinnerung geht zurück bis auf den Sündenfall und die Schöpfung; seine Hoffnung geht über das Weltende hinaus; sein innerstes Leben wurzelt in dem Mittelpunkt der Zeit, in der heiligen Zeit des Todes und der Auferstehung Christi. Das Morgenland, aus dem das Evangelium kommt, ist seine Heimath, wie das Abendland, wohin es geht. Alle Patriarchen, Propheten und Apostel besuchen ihn als vertraute Geister in seinem innern Leben; die Unendlichkeit senkt sich in seine Brust; Gott selber kommt mit seinem Sohne, und hält das Abendmahl mit ihm; er ist ein Erbe des Alls. Die Individualität in ihrer christlichen Klarheit ist ein Brillant, dessen Facetten unendlich sind, so daß er alles Licht der Unendlichkeit in sich aufnehmen kann.

Die Persönlichkeit des Christen ist aber eben eine individuelle. Sie ist in jedem Einzelnen eine unendlich einzige, eine neue, eine durchaus andre. Diese Einzigkeit würde die ganze Welt abstoßen, wenn sie nicht zugleich Persönlichkeit, das Leben in der Allgemeinheit wäre. Sie würde eine finstre Gottheit sein, wenn es eine solche geben könnte, wenn sie nicht vielmehr ein unendlich bedingter Ausdruck des ewigen Gottes wäre. In der Persönlichkeit ist die einzelne Individualität mit allen geheiligten Individualitäten Eins, als Individualität aber ist diese Persönlichkeit von allen unterschieden*). Das Individuum soll in unendlicher Bedingtheit den unendlich Unbedingten, in dem besonderen Strahl eines einzigen Charakters die ewige Sonne darstellen. Es ist ein Ich; darum ein ewiges Wesen, ein Geistesklang, in dem die ganze Schöpfung anklingt, darum also zugleich Persönlichkeit. Weil aber der von dem Gottmenschen zu seiner Bestimmung zurückgeführte Mensch in entwickelter Gestalt beides

*) Darum in ihrer Vollendung der neue Name, den niemand kennt, als der ihn empfängt. Apoc. 2, 17. Dieß ist die Entfaltung „des Anonymen" im Individuum.

ist, so ist er ein Organ der Gesammtheit, zu welcher er gehört, des Hauptes, von dem sein Leben ausgeht. Er hat sein besonderes Talent, und damit hat er seine besondere Beziehung zu allen übrigen, seine besondere Aufgabe, seinen einzigen Standpunkt. Er hat seine besondere Einseitigkeit, seine relative Talentlosigkeit, worin er der Ergänzung durch den Reichthum der Gesammtheit, zunächst durch entgegengesetzte und verwandte Organe bedarf. Ja diese Entbehrung selbst ist eine Gabe unendlicher Empfänglichkeit für die Segensfülle verwandter Geister; die Anlage, sich mit ihnen zusammenzuschließen, eine bestimmte Stelle in dem wunderbaren Gefüge der Gesammtheit einzunehmen.

Wenn in dem natürlichen Menschenleben die großen Völker-Individuen, die Nationen einander stoßen und bekämpfen, wenn eine ewige schmerzenreiche Reibung zwischen allen einzelnen Individuen Statt findet, so scheint die Menschheit in dieser heillosen Verwirrung und Selbstverzehrung von der harmonischen Gruppe einer Antilopenheerde, von der geschlossenen Reihe eines Kranichzuges beschämt zu werden. Allein auch in dieser schrecklichen Verunstaltung ihrer Bestimmung wird es offenbar, daß ihre Einheit nicht die Einerleiheit des Gattungslebens, die Monotonie der zusammenfallenden Exemplare sein kann. In der gränzenlosen Reibung offenbart sich die krankhafte Gährung der unendlichen Feinheit ihrer organischen Anlage; die große schreiende Disharmonie zeugt von der Herrlichkeit der verloren gegangenen Harmonie.

In dem Reiche Christi tritt diese Harmonie, die in der geistigen Einheit leuchtende himmlische Mannigfaltigkeit hervor. Petrus und Johannes, Thomas und Paulus: wie sind sie so verschieden, und so einig, wie offenbaren sie in ihrer Mannigfaltigkeit so hell die Einheit des Lebens Christi, und den Gottesreichthum dieser Einheit! In der freien neutestamentlichen Gemeine ist dieß die Losung: es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist; mancherlei Aemter, aber Ein Herr; mancherlei Wirkungen, aber Ein Gott. (1 Cor. 12, 4—6.) Das ist also die Bewährung des wahren Christenthums, daß es die ewige Einheit in der Mannigfaltigkeit darstellt, und umgekehrt; oder daß es die Individualitäten im Lichte der Persönlichkeit, die Persön-

lichkeiten im verschiedenen Farbenglanz der Individualitäten erscheinen läßt.

Das Antichristenthum dagegen ist gereift in solchen Systemen, welche die Individualität vernichten wollen; mögen sie nun entweder die Einzigkeit des Individuums zu erdrücken trachten, um seine religiöse, himmlische Allgemeinheit darzustellen, oder seine Beziehung auf das Ewige auszurotten suchen, um das Individuelle als animalische Aeußerlichkeit des Daseins zu pflegen. Die Einen läugnen die reale Menschwerdung Gottes, die Offenbarung des Ewigen im Individuellen; die Andern läugnen die göttliche Salbung des Individuums, seine Verklärung im Ewigen. Beide wollen die Ehre des Subjekts zertreten, um die Ehre der Gemeinschaft darzustellen. Sie schaffen aber darum eben auch eine Gemeinschaft ohne Ehre, ohne Gottesleben und Gottesglanz. Sie wollen Individualitäten dressiren, Geister rubriziren, Persönlichkeiten mechanisiren. Sie verkennen das ideale Grundnetz der Menschheit, nach welchem die Gemeine durch den größten Reichthum der Spannungen, der Gegensätze, der Unterschiede, durch einen unendlich feinen Rhythmus der in der Liebe verklärten Sympathien und Antipathien Ein Herz und Eine Seele werden soll — Ein Herz, welches über die Zeit erhaben ist, Eine Seele, welche alle Räume überschwebt, eine Gemeinschaft, welche alle Lebendigen und Todten umfaßt in Gott, dem sie alle leben, durch Christum, der alle als das beseelende Haupt vereinigt.

Die Individuen sind mit Ringen zu vergleichen, die in einander greifen und eine Kette bilden, oder einander theilweise umschlingen und ein reiches Gewebe von Sphären darstellen. Es gibt große Individuen, welche eine Menge kleinerer Individuen theilweise umfassen, mehr oder weniger. In einem Größesten aber sind sie alle beschlossen, bilden sie alle eine organische Einheit. Wie ein großer Feldherr ganze Heerschaaren umfaßt, wie ein großer Philosoph einen ganzen Geisterreigen vertritt, so umschließt Christus die Menschheit. In ihm wohnet die Fülle, die tiefe Anschauung des Johannes, die frische Thatkraft des Petrus, die ideale Entschiedenheit des Paulus, überhaupt der tiefe Geistesreichthum des Geschlechts. So aber ist er auch in

der Bestimmtheit, Klarheit und Kraft das Menschenhaupt. In himmlisch reiner Bestimmtheit gelingt es ihm, von Moment zu Moment das Falsche zu meiden, den Versucher zu besiegen, ganz dasselbe frei zu thun, was der Vater thun will durch ihn. In seiner Klarheit ist er ein reiner Spiegel, der alle Charaktere in ihrem eigensten Wesen abspiegelt. Das Murren der Feinde, das Murmeln der Freunde schallt in seine Seele hinein; alle Schrecknisse der Erde können durch seine Seele gehn. Das Gericht der Welt empfindet er als das seinige. So empfänglich ist er in seiner Klarheit. Aber auch in seiner Kraft überwiegt er die ganze Menschheit. Die Kraft seiner Treue und Gottinnigkeit, seines Sieges über die Welt ist eine ewige Wirkung, welche fortdauernd durch die Welt geht, und gehen muß, bis sie ihren letzten Zweck erreicht hat, bis alle Kniee sich beugen in seinem Namen zur Ehre Gottes, des Vaters.

Die Wirkung Christi auf die Individuen der Menschheit hat das Verhältniß zur Folge, worin sie sich um ihn schaaren als seine Gemeine. Seine Wirkung aber ist eine heilige; sie ehrt die Freiheit in jedem Individuum, die Bestimmung für Gott, welche Eins ist mit der Möglichkeit der Verdammniß. Darum erscheint seine Gemeine nur zunächst in den Auserwähltesten und Auserwählten. Seine Wirkung auf die Individuen duldet ihre Gegenwirkung. Er duldet das große Widersprechen der Sünder; dadurch vermittelt er sich mit ihnen trotz aller ihrer Beschränktheit, wie dieß namentlich im Verhältniß des N. Testamentes zur Neutestamentlichen Exegese offenbar wird. Die Geister aber, welche seinem Zuge folgen, wirken auch auf einander. Diese Wirkungen bilden einen unendlich feinen, verwickelten Rhythmus; das verschiedene Verhältniß der Fülle, der Bestimmtheit, der Klarheit, und der Kraft gibt jedem eine andere Stellung zu allen übrigen. So bildet sich der Leib Christi, die ewige Organisation, welche das herrliche Haupt beleben, in welche die Fülle Gottes sich ergießen will. (Ephes. 1, 23.)

In dieser Organisation fällt kein Titel vom Gesetz. Das heißt: jede Kraft kommt zu ihrem Spiel und Zweck. Jedes Gemüth macht seine besondere Gotteserfahrung. Auf jede Stimme ist gerechnet, und keine will etwas sein über das Maaß ihrer

Bestimmung hinaus. Jede aber muß ihr Eigenthümliches bewahren und offenbaren. Die Ehre Gottes kann nicht wohnen in klanglosen Menschen, in Individuen, deren Individualitäten verwischt sind, die sich selber haben mit Feigheit einschmelzen wollen in den finstern Fluß einer unpersönlichen Substanz, oder in das widerwärtig trübe Gemisch eines unfreien Parteiwesens. Die Ehre Gottes will wohnen in den Grundehrlichen, in den Helden, von denen jeder einmal allein gestanden hat bei Christo auf dem schauerlichen Marterhügel, und sein Heiligstes bewahrt hat seinem Herrn, zum Trotz aller Welt, um eben darin aller Welt Treue zu halten. Das sind die Miterben Christi, die Kinder Gottes. Jedes Kind Gottes hat etwas Besonderes vom Vater, einen einzigen Wesenszug von ihm. Jedes ist mit einer Kraft begabt, die nur in Christo mit allen Kräften aller Andern zusammenläuft. Darum muß auch jedes Menschenkind einmal als Protestant von allen andern Menschen innerlich los werden, und in die Arme Christi fallen, um zur wahren Katholizität zu kommen. In jedem einzelnen Christen kommt Christus wieder zur Erscheinung nach einer besondern Seite seiner Gottesherrlichkeit. Er aber hat in seiner Erscheinung vorab diese ganze Fülle in der Einheit dargestellt, die nun in ihrer Mannigfaltigkeit sich aufschließt in der Gemeine; und so ist die Ewigkeit mit ihm getreten in die Zeit.

1. Bemerkung. Die Beziehungen des entwickelten Individuums sind unendlich. Schon in dem bürgerlichen Charakter desselben spiegelt sich die mannigfaltigste, reichste Umgebung. Derselbe Mensch ist zugleich Kind, Gatte, Vater, Bruder, Freund, Unterthan, Vorgesetzter, Gesellschafter; und was kann er nicht noch Alles sonst sein! In jedem dieser besonderen Verhältnisse aber erscheint sein Gemüthsleben in einem andern Lichte, oder auch als ein anderer Spiegel der ihn umgebenden Welt. Schon die rohen Flächen dieses Edelsteins geben die mannigfachsten Spiegelungen der ihn umgebenden Welt. Das Christenthum aber macht ihn in der Vollendung seiner Wirkungen zu einem Brillanten, in dem Gottes Fülle leuchtet, zu einem Erben Gottes. Aber werden in diesem Falle nicht alle Menschen vollkommen einander gleich? Darin werden die Vollendeten einander gleich, daß sie alle Gott schauen. Allein so wie das Bild der Sonne größer ist in einem See als in einem Thautropfen, und wie das Licht des Tages in jedem Edelstein anders leuchtet, so findet auch unter

den Menschen in Beziehung auf ihre Anlage, das Leben des Ewigen in sich aufzunehmen, eine unendliche Verschiedenheit Statt.*)

2. Bemerkung. Es gibt keine unbedingte Talentlosigkeit unter den Menschen, sondern nur relative. Die Seite des Individuums, auf welcher es als unbegabt erscheint, ist in ihrer reinen Ausbildung diejenige, auf welcher es sich am innigsten der Gesammtheit anschließt und hingibt. Also auch diese Schranke ist nicht sowol positive Beschränktheit als passive Empfänglichkeit, welche das Individuum zu einem der Gemeinschaft bedürftigen Gliede des Reiches Gottes macht.

3. Bemerkung. In den großen Völkerkriegen scheinen sich die National-Individualitäten zu reiben, damit ihr eigenthümliches und eigenstes Wesen immer klarer hervortrete.

4. Bemerkung. Es ist ganz natürlich, daß die einzelne Gabe Christi in irgend einem seiner Zeugen eine andere Gestalt annimmt, als in ihm; da sie in ihm durch die Fülle der Gaben temperirt ist. So scheint Johannes der Täufer gewaltiger zu wirken als er; allein wenn man die Reden Christi gegen den Pharisäismus mit denen des Täufers vergleicht, so erkennt man auch in diesem Punkte sogleich das Ueberragende der Person Christi. So sind alle die großen Einseitigkeiten, in denen die einzelnen Gotteshelden so groß erscheinen, in ihm aufgelöst in eine wunderbare Harmonie, und auch darum ist er der Schönste unter den Menschenkindern, denn in der Schönheit verschwinden die einzelnen Bestandtheile in der harmonischen, der Idee entsprechenden Einheit des Ganzen. Ueber das Beschlossensein der einzelnen Charismen in Christo s. Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, S. 97 ff.

5. Bemerkung. So wie die beiden Lebensformen: Individualität und Persönlichkeit als harmonische Gegensätze gewürdigt werden müssen, in denen die eine Seite die andere fordert, so auch die Lebensformen: Protestantismus und Katholizismus. Man könnte den ersteren als die Individualität der Kirche im Ganzen, den letzteren als ihre Persönlichkeit bezeichnen. Beide Wesenszüge der Kirche aber sind aneinander gebunden. Durch ihre Persönlichkeit oder Katholizität muß die Kirche frei werden von allen Uebertreibungen, Fälschungen und falschen Beimischungen der Individualität oder des Protestantismus. In ihrer protestantischen Individualität aber muß sich der Lebensreichthum ihrer Persönlichkeit entfalten — muß die Persönlichkeit erlöst werden aus der grauen Mönchskutte der falschen Abtödtung des Lebens, und der dadurch erzielten, todten Einerleiheit. Eine Katholizität ohne Protestantismus ist Parteiwesen. Das ist nämlich das Eigenthümliche der Parthei, daß sie die Individualitäten zerstampft, in ihrem anvertrauten Charisma oder eigenthümlich Ewigen zerstört, um die

*) Vergl. 1 Cor. 15, 40. Apok. 21, 19.

Einheit darzustellen. Wie lebensreich und frei erscheint die Katholizität der apostolischen Kirche, in welcher der Apostel Paulus dem Petrus in seiner Verstimmung zu Antiochien, der Apostel Jakobus der ausgearteten Richtung der pauliniſchen Christen scharf gegenübertritt, in welcher jede Gemeine allen andern gegenüber in dem Lichte ihres eigenthümlichen Berufes leuchtet. Hier wird es offenbar, wie stark der wahre Protestantismus an der wahren Einheit festhält, und wie sehr diese Einheit der Gemeine die freie Lebensäußerung ihrer Glieder nicht nur duldet, sondern verlangt.

Darin muß die Gemeine Christi sich in der Folge ihrer Bestimmung ganz klar bewußt werden. Denn sie hat es einerseits mit einem Parteiwesen zu thun, welches alle Individualität zerstören will, andrerseits mit einem Separatismus, der in jedem Individuum eine besondere Kirche und Sozietät darzustellen droht. Das Parteiwesen erschien uns oben in der geistlichen Form des Jesuitismus, in der weltlichen des Communismus. Beide Richtungen sind in der Tendenz, den reichen individuellen Gehalt der Sozietät zu vernichten, um den Schein der fertigen Sozietät darzustellen, einander gleich. Man kann sie als die reifsten Ausgeburten des Parteigeistes betrachten, nur daß die eine Richtung jene falschen grauenvollen Menschenopfer fordert, um die Welt zu gewinnen für den Himmel, die andere, um den Himmel zu gewinnen für die Welt. Der Separatismus tritt diesem Parteiwesen in gleichmäßiger Vollendung der Verkehrtheit gegenüber, und zwar ebenfalls in zweifacher Gestalt, zuerst in geistlichem Stolz als Feind aller kirchlichen Organisation; dann in weltlichem Stolz, als Widersacher aller politischen Ordnung der Gesellschaft. Die Sprünge aber herüber und hinüber liegen in diesen enormen Ueberspannungen sehr nahe.

Vierter Abschnitt.

Die Erfüllung der Zeit.

Zeit und Raum sind keine Götter; schon deßwegen nicht, weil die Zeit den Raum durchkreuzt, und der Raum die Zeit. Wir können aber nur schwer von der Vergötterung dieser mächtigen Formen der Entfaltung der Welt los werden. Am schwersten scheint der Mensch von der Vorstellung frei zu werden, daß die Zeit ein Gott sei. Auch die kühnsten philosophischen Systeme bleiben ohne Hülfe des christlichen Geistes meist mit der superstitiösen Voraussetzung behaftet, die Zeit sei ein Gott,

indem sie vom Werden Gottes in der Zeit reden. In diesem Falle huldigen sie dem Chronos, der seine eignen Kinder frißt, der die Persönlichkeiten wieder verzehrt, dem Moloch, dem man die Kinder opfert, dem Prozeßgott, der alle Individualitäten sprengt, um ganz zu sich selber zu kommen. Der Grieche wurde vom Chronos erlöst durch den Zeus, der einen ewigen Olymp, und eine Versetzung der menschlichen Helden in die Gemeinschaft der unsterblichen Götter constituirte. Der Hebräer wurde vom Moloch frei durch Jehova den ewigen Gott, der in seiner Bundestreue sich durch alle Zeiten gleich bleibt, und auch seine Erwählten in seine Ewigkeit emporhebt. Manche Philosophen aber stehen mit ihrem religiösen Bewußtsein noch jenseit des Jupiter-Cultus und des Jehovah-Dienstes, indem sie dem Gott, der in die Zeit verflochten sein, der ein werdender Gott sein soll, ihre Kinder, die persönliche Unsterblichkeit der Menschen Preis geben.

Diese Vergötterung der Zeit hängt zusammen mit der Vergötterung der Natur. Die Natur ist die langsame Entfaltung des Geistes. Die Größe der Naturphilosophie besteht darin, daß sie die Entwicklungsstufen im Leben der Natur, und im Leben der Menschheit erkannt hat. Ihre Befangenheit aber erscheint darin, daß sie diese Entwicklungsstufen als Momente des Werdens im Bewußtsein Gottes selber betrachtet. Man verwechselt die Natur mit der Schöpfung; ja man betrachtet sie selber als Schöpferin, indem man überall das Spätere in der Natur als ein bloßes Produkt des Früheren, das Höhere als eine bloße Geburt des Niederen betrachtet. So läßt man aus einer Spannung oder Wechselwirkung der Urprinzipien der Natur die Elemente hervorgehen; weiterhin aus diesen die organischen Produkte; und immer fort aus den vorhandenen Bildungen neue und höhere, bis endlich über der Spitze der Thierheit der Mensch erscheint. Man ist freilich ganz berechtigt, das Werden des geistigen Lebens in solchen allmäligen Entwickelungen zu würdigen. Allein wenn man nicht das Werden von dem Sein unterscheidet, so muß man überall, wo ein höheres Produkt aus dem früher vorhandenen sich bildet, das Beste erschleichen, nämlich seine eigenthümliche Idee, seine Seele, also gerade das

Prinzip, worauf es ankommt. Die Naturphilosophie ist erfüllt von solchen Erschleichungen bei der Construktion des Höheren aus dem Niederen. Möge man die Elemente weben lassen, so lange sie wollen: wenn eine Pflanze werden soll, so muß eine neue Idee, und zwar eine konkretere und mächtigere als die der Elemente ist, in ihren Kreis treten, ihre Stoffe nach Bedürfniß anziehen, und in ihr Leben verwandeln. Auf jeder neuen Stufe des Lebens tritt eine neue Idee als ein neues Lebensprinzip in die Wirklichkeit. Wohl wurde sie angekündigt und vorbereitet durch die vorangehenden Bildungen, aber sie wurde nicht von ihnen geschaffen. Gerade in ihrer Einheit, Neuheit und Macht, wodurch sie die vorangegangnen Bildungen aufhob, offenbarte sich ihr eigenthümliches Wesen.*)

Wir werden also vorab sagen müssen, daß die neuen Gestalten auf der Stufenleiter des Lebens nicht schlechthin als Produkte der Natur, sondern als Gedanken und Wirkungen Gottes in's Leben treten. Die Natur träumt freilich von ihrer Zukunft, und weissagt von ihr in dunklen Vorzeichen. Aber diese Träume der Natur sind selber nur eine Folge der bereits in ihr wirkenden Gedanken Gottes, die in neuen Schöpfungen erscheinen wollen. So bildet die Natur eine große Menge von Ringen, die einander umschließen. Nach dem Mittelpunkte hin treten immer neue Ringe hervor. Sie treten aber nicht hervor aus der Natur, sondern aus der frischen Schöpfung, und aus der Ewigkeit. So z. B. in dem Ring der Mineralien der Ring der Pflanzen, in ihm der Ring der Thierwelt, in diesem der Ring der Menschheit, in der Menschheit die Ringe der Auserwählten.

Hier ist überall das Spätere und Höhere nicht nur eben so ursprünglich wie das Geringere und Frühere, sondern dem

*) Vergl. Steffens, Alt und Neu, Beurtheilung dreier naturphilosophischer Schriften Schellings, S. 20. — Rosenkranz Schelling, S. 87. — Hegel, Logik, 2. Theil, die Lehre vom Begriff, S. 209 ff. „Je mehr das teleologische Prinzip mit dem Begriffe eines außerweltlichen Verstandes zusammengehängt, und in sofern von der Frömmigkeit begünstigt wurde, desto mehr schien es sich von der wahren Naturforschung zu entfernen, welche die Eigenschaften der Natur nicht als die fremdartige, sondern als immanente Bestimmtheiten erkennen will." S. 210. „Der Zweck ist der an der Objektivität zu sich selbst gekommene Begriff." S. 219.

Gewicht, und der bestimmenden Macht nach steht es demselben im Wesen der Dinge, im Geiste Gottes voran. Was Johannes der Täufer von Christo sagt: Der nach mir kommt, ist vor mir gewesen, er ist früher als ich, das könnte in ähnlicher Weise der Stein vom Baume sagen, und der Baum vom Löwen. Denn die Ringe, die nach dem Mittelpunkte des Lebens hin allmälig hervortreten, sind immer tiefer. In jedem neuen Ringe treten die Prinzipien auf, um deren willen die früheren vorauf kamen, die nach ihrer Bedeutung die vorangegangnen Bildungen umfassen, und aufheben.

Im Menschen erscheint das Prinzip aller Schöpfungstage. Gott hat zuerst die Erde gebaut, und die Pflanzen und Thiere geschaffen. Aber der Mensch ist dennoch das Prinzip im Geiste Gottes, dessen Leben die ganze Natur mit in's Leben ruft.

Die Menschheit bildet dann wieder ein reiches Gefüge von Kreisen. Immer tiefere und stärkere Naturen erscheinen nach der Mitte hin, die Herrlichen, die Heiligen — die Ersten im eigentlichsten Sinne, obwol in der Erscheinung vielfach die Letzten. Im Mittelpunkte aber erscheint der Gottmensch. Hier ist die Tiefe des Kreises; das Bewußtsein, in dem Gott mit dem Menschen Eins ist: also die ganze Tiefe der Gottheit und die ganze Tiefe der Menschheit. Darum das wesentliche Prinzip, der Erstgeborne, Ewige, in welchem Gott die Welt geschaffen hat.

Weil aber Christus diese Bedeutung hat in der Mitte der Weltgeschichte, so hat sich in ihm die Zeit erfüllt, die Ewigkeit ist in ihm und mit ihm hervorgetreten in die Mitte der Zeit. Er umfaßt die Zeit. Vor der Zeit ist er da in Gott als das Prinzip, das Grundwort der Welt, als ihr Motto. Sollte die Welt als eine Komposition ohne Grundidee, ohne Motto aufgefaßt werden können? Nach der Zeit ist er da als das Haupt der neuen Welt, in welcher die Natur im Geist verklärt, der Geist in der Natur verleiblicht ist. So ist Christus das A und O in der Entwickelung der Welt. Darum hat seine Erscheinung in der Mitte der Zeit eine Tiefe, eine Bedeutung, die den Anfang und das Ende umschließt. Man kann sein Leben als das reale Weltende bezeichnen, wenn man den Aeon der natürlichen Menschenwelt ins Auge faßt. Eben deßwegen aber ist sein

Leben ebenfalls der Weltanfang; die Grundlage einer neuen ewigen Menschenwelt. Als Licht, als Kraft, als heilendes Leben, als heiligender Geist bildet Christus ein Centrum der Welt, dessen Wirkungen alle ihre Tiefen durchdringen, bis sie auf allen Punkten der Peripherie leuchtend hervorbrechen, bis die Siegesfahne des gottmenschlichen Lebens überall von der Ringmauer des kreatürlichen Lebens weht. Wie ein großer Weltblitz, der vom Aufgang bis zum Niedergang die alte natürliche Welt niederschmettert, und die neue Welt im Lichtglanz des Geistes erscheinen läßt, wird die Zukunft des Menschensohnes sein.

Bei jeder normalen Geburt kommt zuerst das Haupt aus dem dunklen Mutterschooße hervor. So ist auch die neue geistesherrliche Menschheit zuerst in ihrem Haupte zur Welt geboren worden. Dem Haupte aber folgen die Glieder. So ringt sich der ewige Organismus der Gemeine Christi aus dem Dunkel des Naturlebens hervor, um in seiner Vollendung die Erscheinung des ewigen Lebens darzustellen.

Der Geist ist ewig seiner Natur nach. Das Leben aber in seiner natürlichen Erscheinung ist vergänglich. Darum steht der Mensch lange in heiligen Schauern zwischen der Vergänglichkeit und der Ewigkeit, weil er ein Gebild der Natur und ein Bild des Geistes zugleich ist, eine Vermählung der beiden Mächte. Der ewige Geist aber soll in ihm die vergängliche Natur in sein Element emporziehen, in die Herrlichkeit des ewigen Lebens. Christus hat diese Bestimmung erfüllt. Er hat diese Schauer zwischen der Zeit und der Ewigkeit durch seinen Sieg in die Feier der Ewigkeit verklärt. Und dadurch, daß er seinen Geist den Seinen mittheilt, wird auch in ihnen und durch sie die Natur veredelt und vergeistigt, ja durch den Segen der Auferstehung in's Ewige emporgezogen. Darum hat die Gemeine Christi immer das Gefühl und die Erwartung, sie sei der Ewigkeit nahe, weil sie, von dem Prinzip der Ewigkeit erfüllt, im steten, stillen aber mächtigen Werden der Ewigkeit entgegenreift.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die ganze Weltgeschichte vor Christo im Kleinen und Großen auf ihn hinweisen muß in dem idealen Lebensgebiet, da sie auf ihn hinarbeitet im realen. In allen kleinen und großen Dingen der alten Welt,

die eine wesentliche Beziehung haben auf die Höhe der Zukunft, auf Christum, kann man Triebe und Vorspiele erblicken, deren Erfüllung in Christo gegeben ist. So ist in ihm die Zeit erfüllt. Der Sehnsuchtsdrang der Menschheit nach Gott, also ihr Ewigkeitsbedürfniß steht hier in der Blüthe; eben so die Befriedigung, nämlich die Offenbarung Gottes, die allmälig in den Erschütterungen der Patriarchen und Propheten die rohe und sündige menschliche Natur durchbrochen hat, bis die Zeit der Erscheinung ihrer Fülle kam. Das Leben Christi ist darum die Offenbarung der Ewigkeit in der Zeit, weil es die Offenbarung Gottes selber ist, weil es den ewigen Mittelpunkt in der Menschheit darstellt, die ewige Bestimmung der Menschheit aufschließt, und rettend wiederherstellt, weil es durch seine Kraft die ganze Natur in Geist verklärt. Christus ist vom Vater gekommen in die Welt, also aus der Ewigkeit hervorgetreten in die Zeit. Dann aber hat er wieder die Welt verlassen, um zum Vater zu gehen. Aber nicht allein kehrt er zurück, sondern mit den Seinen. In seiner Erhöhung will er sie alle mit emporziehen, also aus der Zeit in die Ewigkeit, in das Leben des Geistes, dessen Klarheit in jedem Moment alle Zeiten, in jedem Ort alle Welten, in jedem Herzen alle Herzen, in jedem Himmel alle Himmel erscheinen läßt, in jedem Wechsel der Mannigfaltigkeit die ewig stille, festliche Einheit.

1. Bemerkung. Wenn es ausgemacht ist, daß Zeit und Raum keine Götter sind, so ist damit zugleich entschieden, daß Gott nicht durch Zeit und Raum bedingt, also nicht ein werdender Gott ist. Aber nicht nur Gott, sondern auch der Mensch ist als ein Wesen göttlichen Geschlechts in seiner Wesenheit über Zeit und Raum erhaben. In seinem Verhältniß zur Zeit ist der Mensch schon als „der Glückliche, dem keine Stunde schlägt", geschweige denn als der Selige ein zeitloses Wesen, dessen Erinnerung und Hoffnung stets den Flügelschlag bezeichnen, vermittelst dessen er sich als Adler der Unvergänglichkeit über das Zeitliche emporschwingt. Er ist in seiner wesentlichen Natur überzeitlich. Dieser Zug seines Innern ist die natürliche Grundlage der Prophetie. Der Prophet geht vermittelst des göttlichen Geistes über die zeitliche Gegenwart hinaus. In seinem Lichte schaut er die Zukunft an. Der Mensch kommt aber eben so wenig rückwärts als vorwärts aus der äußeren Gegenwart hinaus ohne Mitwirkung des Geistes; auch die Geschichte kann er sich nicht aneignen ohne seine Vermittelung. Auch die Sprache drückt diese Erhabenheit des Menschen über die Zeit in

ihren Formen aus. Mit dem Worte: ich war — versetzt er sich in die Vergangenheit, mit dem Worte: ich werde sein — in die Zukunft. Dieses Schweben über der Zeit drückt besonders auch der griechische Aorist aus. Was sein Verhältniß zum Raume betrifft, so ist der Mensch in einem ewigen Weben begriffen, das in die Unendlichkeit hinausspielt; daher der poetische Zug der Seele in die blaue Ferne. In seiner Erneuerung aber durch den Geist Gottes ist er ein König, welcher stets einen neuen Purpur gewinnt aus den Schatzkammern des Reichs, wenn der alte veraltet ist; dem die Auferstehung verbürgt ist durch die Macht seines geistigen Lebens über die erscheinende Welt. Die Verkennung der Ewigkeit, welche in der Theologie die Zersetzung der edelsten Dogmen, in der Philosophie die der edelsten Ideen zur Folge hat, hängt mit der Verkennung der Persönlichkeit zusammen. So wird die Zeit zu einer ewig forteilenden Linie, die nie in der heiligen Kreisform der Ewigkeit ihre Ruhe findet, oder ihre Ruhe darstellt*). Das Endliche stürmt wie die wilde Jagd athemlos in ewig unbefriedigter Sehnsucht durch die Zeit und durch den Raum, um endlich das Unendliche zu finden; aber vergebens! Christus aber hat die Erfüllung der Zeit, die Ewigkeit durch die Kraft seines ewigen Wesens offenbar gemacht. Sein Friede ist der Friede der Ewigkeit, der Persönlichkeit, die sich in Gott versenkt hat, und die sich in Gott gefunden. In der Kraft des unendlichen Uebergewichtes über Raum und Zeit, das in seinem ewigen Wesen liegt, bedräut er den Sturm und den Wind der pantheistischen Weltaufregung auf dem See des Lebens, in dessen schäumender, wilder Trübe die Jünger zu versinken fürchten. So wird eine große Stille. Die Gegenwart des persönlichen Gottes gibt den Seinen die Zuversicht, daß sie ewige Persönlichkeiten sind, denen sich die brausende Flut des zeitlichen Lebens zu einem stillen, klaren See seines ewigen Waltens verklären muß.

2. Bemerkung. Daß in Christo prinzipiell das Ende der natürlichen Menschenwelt erschienen sei, daß er als der Anfänger einer neuen Welt, den Abschluß der alten darstelle, hat auch Feuerbach in seiner Schrift: Das Wesen des Christenthums, bemerken müssen, obwol er auch diese Wahrheit zum Irrthum verzerrt hat. „Christus, d. h. der geschichtliche, religiöse Christus ist nicht der Mittelpunkt, sondern das Ende der

*) „Die Naturgeschichte nimmt gerade die (der gemeinen Ansicht der Natur) entgegengesetzte Richtung. Ihr ist die Natur ursprünglich nur thätig. Die ganze Natur ist ein ewig Wechselndes, immer Veränderliches, immer Verändertes, und der Wechsel selbst das einzig Beharrende. Diese ursprüngliche Thätigkeit ist das Erste und Letzte, die Urthesis, das Allgegenwärtige und Ewige, das in der Veränderung Unveränderte — für den Naturphilosophen, der aus ihr die Natur construiren soll, der inwohnende Schöpfer der Welt". Steffens Alt und Neu: Beurtheilung dreier naturphilosophischer Schriften Schellings, S. 9.

Geschichte. Dieß geht eben so aus dem Begriffe, als der Historie hervor. Die Christen erwarteten das Ende der Welt, der Geschichte." — (S. 204.) Eben weil Christus das Prinzip der himmlischen und der Mittelpunkt der wirklichen Menschenwelt ist, ist er das Ende der natürlichen.

Fünfter Abschnitt.

Die Idealität der evangelischen Geschichte.

Das Christenthum ist Eins mit der Gewißheit des Geistes, daß Gott der vollkommene, alles umfassende und durchdringende Geist sei, die vollkommene Macht über alles Leben, und daß er sich als diese Macht erweise. Gott ist Licht, und keine Finsterniß, kein roher Naturstoff, kein ungeistiges, undurchleuchtetes Sein und Wesen, kein Dunkel der Ungewißheit ist in ihm. Diese Gewißheit liegt im Grunde im Begriff des Geistes selbst. Mit dieser Gewißheit geht der reine Monotheismus über das Heidenthum, geht Moses über Plato, die Genesis über alle heidnischen Religionsbücher hinaus. Sie feiert ihre Bewährung in dem Leben Christi; denn dieses Leben ist die Offenbarung der Einheit aller Wirklichkeit und aller Idealität: das Hochzeitfest ihrer Vereinigung. Es ist die Offenbarung Gottes im Fleisch.

Ursprünglich sind die großen Gegensätze: der Geist und die Erscheinung, die Idee und die Wirklichkeit im Menschenleben Eins. So erscheint uns darum auch mit Recht das Leben des ersten Menschen im Lichte seiner Idealität. Der Mensch ist gut in seiner ersten, frühesten Erscheinung als reines Gebilde der schöpferischen Wirksamkeit Gottes. Er lebt im Erscheinungsglanz der göttlichen Güte, die ihn umfängt, das heißt, im Paradiese. Auf diesem Standpunkte ist er noch nicht der Zeitlichkeit verfallen. Er fühlt in sich selber den Bildungsgang, durch welchen die Erde entstanden ist; er divinirt seine Vorzeit in Formen der kindlichen Anschauung. Die Gegenwart Gottes vernimmt er im Säuseln der paradiesischen Lüfte, Gottes Sprüche in den Eindrücken, welche ihm die Geschöpfe machen. So empfängt er eine Uroffenbarung aus dem Zusammenwirken der Bestimmt-

heiten der ihn umgebenden Natur mit der sinnlich-geistigen Ahnungskraft seines Wesens in dem alles verklärenden Elemente des allgegenwärtigen göttlichen Geistes. Diese Uroffenbarung ist also mit seinem Urstande wesentlich Eins. Wenn man sie als eine spezielle, als eine außerordentliche und übernatürliche darstellt, so nimmt man unbewußt schon den Zwiespalt an, der noch nicht da ist*). Dasselbe thut man, wenn man den Urmenschen in der herrlichen Stunde seiner Geburt, in aller Gentilität seines Wesens, wie sie die Menschheit umfaßt, umgeben von einer begeisterten, seine Erscheinung feiernden Schöpfung, wenn man diesen Menschen mit dem Wilden verwechselt, in welchem der welthistorische Fluch in seiner ganzen Entwickelung erscheint, der nur einen ganz verkümmerten Zweig der Menschheit darstellt**). Jener selige Zustand des Urmenschen ist aber seinem Wesen nach nur ein glücklicher, vorzeitlicher Moment.

Daß der Fall des Menschen geschehen sein müsse, davon zeugt das religiöse und sittliche Bewußtsein. Der Mensch findet in seinem Leben den Widerspruch zwischen seinem idealen Sollen und Wollen, und zwischen seinem sinnlichen oder vielmehr fleischlichen Wollen und Thun; den Widerspruch zwischen seiner Bestimmung und Wirklichkeit. Wie ist er in diesen Widerspruch hineingerathen? Dadurch, daß er seine Schranke als ein Uebel nahm, und wähnte, er müsse sie beseitigen***). Denn gerade

---

*) Nach diesem Gedanken behandelt der Apostel Paulus, Galat. 3, 19, 20. den Unterschied zwischen der mosaischen und der christlichen Religion. Bei jener Religion sind Engel und Mittelspersonen wirksam; der Mittler aber setzt den Zwiespalt voraus (ἑνὸς οὐκ ἔστι). In dieser Religion gibt Gott dem Menschen sich selber, wird Eins mit ihm in Christo: da fällt der Zwiespalt und mit ihm der (bloße) Vermitter weg (ὁ θεὸς εἷς ἐστι).

**) Hegel, Religionsphilosophie, 3 Theil, S. 212: „Der Zustand, den man sich leerer Weise vorstellt, daß der erste Zustand der Stand der Unschuld gewesen ist, ist der Stand der Natürlichkeit, des Thiers." Dieß ist eine bloße naturalistische Versicherung, welche den Menschen als reines Produkt des Geistes Gottes, in der idealen Frische seiner Ursprünglichkeit nicht begreifen kann, weil ihr etwa ganz verkümmerte, verkommene Einzelzweige der Menschenfamilie als Typen des Ursprünglichen erscheinen. Steckt denn aber in dem Peschereh auch noch ein Grieche, ein Jude, ein Germane, wie in dem ersten Adam? Wenn nun aber gar dieses Ansichsein oder Natürlichsein als das Böse bezeichnet wird (S. 211) so wird damit ein Ahriman aufgepflanzt, vor dem sich kein Ormuzd behaupten könnte.

***) Diejenigen, welche die erste Sünde als eine Nothwendigkeit für die geistige Entwickelung des Menschen betrachten, müßten konsequent die Fortsetzung des Sündigens

so geräth er immer noch bis zur tiefsten Zerrissenheit in denselben Widerspruch hinein. Die Art der ersten Sünde ist also aus der Art der fortwährend erscheinenden Sünde und Sündigkeit zu erkennen. Mit diesem Zwiespalt aber hat sich dem Menschen sein ganzer Standpunkt zu der Klarheit des ewigen Geistes verschoben. Er sieht einmal irrend in seiner Sünde nur ein Naturübel, und dann wieder irrend auch in dem Naturübel das Böse. Die Natur erscheint ihm jetzt als ein Abfall von der Idee, als eine Verdunkelung in Gott. Die Wirklichkeit erscheint ihm als ein Fluch, als ein Gottesgericht, das ihn immer mehr in die Tiefe hinabschreckt. So überträgt er den Widerspruch zwischen Idee und Leben, der in seinem Innern wüthet, auch auf die Natur; zum Theil mit Recht, weil auch in der Natur seine Verstörung zur Erscheinung kommt; zum Theil mit Unrecht, weil Gott in der Natur waltet, in aller Wirklichkeit seiner Sünde entgegenwirkt. Dieser Riß zwischen der Idealität und der Wirklichkeit, welcher durch seine Seele geht, droht zu einer immer größeren Kluft zu werden.

Die Zukunft der Versöhnung aber liegt in dem Urverhältniß zwischen der Gottheit und Menschheit begründet, wie es oben schon beschrieben wurde. In dem Werk der Versöhnung erscheint uns die Wechselwirkung der göttlichen Erbarmung mit der menschlichen Sehnsucht. Der Gang der göttlichen Erbarmung muß also in steter Harmonie bleiben mit der menschlichen Sehnsucht — so bleibt er auch in der Harmonie mit der göttlichen Gerechtigkeit. Durch diese Bedingung entsteht die große Vorbereitung der Versöhnung.

Die Versöhnung muß in der Menschheit und durch die Menschheit Statt finden, denn in ihr und durch sie muß die Einheit zwischen der Idealität und Wirklichkeit wieder erscheinen. Dieselbe Versöhnung muß aber auch der Menschheit gegenüber, und über ihr Statt finden, denn sie kann nur als eine That Gottes zur Ausführung kommen. Alle Idealität steht auf seiner Seite, und hat die Macht über alle Wirklichkeit; die Wirklich-

in's Unendliche verlangen. Dieser besondere Irrthum hangt aber mit dem allgemeineren zusammen, daß sie die Determination nur als Negation begreifen, und in der Negation nicht die Position erkennen.

keit aber, welche der Idealität gegenübergestellt erscheint, ist Ohnmacht, ist Bedürfniß.

Daher ist einerseits der Versöhner der Menschensohn, der Ausdruck des eigensten und innersten Lebens der Menschheit. Er gehört ihr an. Andrerseits ist er der zweite Mensch, von Gott gegeben, von Gott erfüllt. So steht er dem ersten Menschen, und mit ihm der ganzen alten Menschheit als Erbarmer und Erlöser gegenüber.

Dieser Gegensatz kündigt sich als werdender auch in der Vorbereitung der Versöhnung an. Auf der einen Seite erscheint der religiöse Mensch in seiner Passivität; in seiner Entwickelung erscheint die Religion als Naturreligion, und unter ihrem Verlauf reift das menschliche Verderben zu seiner ganzen Größe, zu der welthistorischen Verzweiflung, in welcher die Erlösungsbedürftigkeit reif wird. Auf der andern Seite tritt der religiöse Mensch in seiner Aktivität auf; seiner Aktivität wird die Geistesreligion zu Theil, und die letzte Vollendung und Frucht derselben ist der Gottmensch, die faktische, reale Versöhnung.

Dieß ist der Gegensatz des Judenthums und des Heidenthums. Gott läßt die Heiden gehen ihre eignen Wege, die Wege des Nichtigen, den ewigen Wegen des Geistes gegenüber. Er entzieht sich ihnen, wie sie sich ihm entziehn. Gott beruft den Abraham und seine Kinder; seine Berufung begegnet ihrem Gebet und Glauben. Diejenigen, welche diesen Gegensatz verkennen, oder gar darin einen Widerspruch mit der Gerechtigkeit Gottes finden wollen, die eine abstrakte Gleichstellung aller Völker in ihrer Führung verlangen, müssen es wohl auch noch anstößig finden, daß Gott den Hottentotten nicht die Iliade, den Eskimos nicht das goldne Haar der alten Germanen, und das Nibelungenlied geschenkt hat.*)

Dieser Gegensatz ist aber eben nur ein Gegensatz, und kein Widerspruch; das heißt: das Heil, welches von den Juden

*) Eine unmittelbare göttliche Einwirkung, wenigstens in der alttestamentlichen Weltgeschichte nicht anzuerkennen, darin ist Eichhorn mit dem Fragmentisten einverstanden. Die mythologischen Forschungen eines Heyne hatten seinen Gesichtskreis bereits so erweitert, daß er einsah, wie eine solche Einwirkung entweder bei allen Völkern in ihrer Vorzeit angenommen, oder bei allen geläugnet werden müsse. Strauß, Leben Jesu 1. Thl. S. 20.

kommt, steht in geheimer innigster Beziehung zu der Heilsbedürftigkeit, die in den Völkern reift. Er ist ferner nur ein bedingter Gegensatz. In den heidnischen Völkern ist trotz ihrer allgemeinen Richtung in der Mehrheit die Heilsbedürftigkeit stark geworden, eine große Heilsnähe. Bei den Juden aber hat sich in der Mehrheit trotz dem, daß das Heil in ihrer Mitte gereift ist, eine ungeheure Heilsentfremdung entwickelt, eben daher, weil sie den Gegensatz zu dem Widerspruch machen wollten: absolutes Volk des Heils, absolute Völker der Heillosigkeit*). Sonach ist also der Gegensatz, wenn die volksthümlichen Entwickelungen im Ganzen in's Auge gefaßt werden, durchaus ein relativer. In der Entwickelung der Naturreligion ist ein Wiederschein der Geistesreligion, so wie in dieser ein Wiederschein von jener.

Das Heidenthum an sich ist der Kontrast zwischen der Idealität und der Wirklichkeit. Allein das Heidenthum, wie es durch den Zug der Sehnsucht und des göttlichen Geistes gehoben wird, offenbart ein Weben hinüber und herüber aus der Idee in's Leben, und aus dem Leben in die Idee. Es ist ein Element der Sehnsucht vorhanden, welches dem ungeschichtlichen Ideal einen geschichtlichen Leib, dem unverklärten Faktum einen idealen Glanz, eine göttliche Bedeutung verleiht. So entwickelt sich die Mythologie nach ihrer Lichtseite. Denn sie hat auch eine unreine Seite, und steht unter den Einflüssen aller heidnischen Verderbniß. Wir fassen aber hier nur ihren höheren Zug in's Auge. Das Mythenbildende in dieser Beziehung ist also im Allgemeinen das Element der Sehnsucht nach der Versöhnung der Idee und der Wirklichkeit, nach dem Gottmenschen. Es ist das Spielen, Ahnen, Dichten und Träumen des christologischen Zuges in seiner Passi-

*) Der Standpunkt der Juden, welchen Paulus im Brief an die Römer bestreitet, ist ganz derselbe, wie er sich in der Frage äußert: wie sollten die Juden einst allein mit dem Heil der Offenbarung beschenkt worden sein? Die Juden fragten: wie sollte das Heil zu den Heiden kommen, und nicht zu den Juden? Man hat es aber hier überall nicht bloß mit dogmatischen Versicherungen zu thun, sondern mit Thatsachen, die nur der Verblendete läugnet. So wie der Blitz im Zickzack durch die Lüfte geht, so der Geist der Offenbarung durch die Welt. Das Eine beruht auf der großen Feinheit des Blitzes, der sein Weben zwischen den anziehenden Kräften ausdrückt, das Andere auf der unendlichen Feinheit des Geistes, der in seiner Gerechtigkeit mit ewiger Beziehung auf das anziehende Heilsbedürfniß durch die Welt geht.

vität. Wenn nun dieser sehnend dichtende Geist Ideale oder Philosopheme ergreift, denen die Kraft der Wirklichkeit im Heidenthum gebricht, so gibt er ihnen in allmäliger Bildung anschauend und darstellend immer mehr einen historischen Leib; er bildet sie um zu Thatsachen. So entstehen die philosophischen Mythen im Elemente des unbewußten Verlangens nach der Menschwerdung Gottes, nach der himmlischen Wirklichkeit. Derselbe Geist aber wendet sich noch lieber wirklichen Thatsachen oder auch Naturphänomenen zu, die eine höhere Bedeutsamkeit haben, und verklärt sie durch seine Ahnung, daß alle Wirklichkeit vom Lichte des Geistes durchleuchtet werden soll. So entstehen die historischen Mythen, welche durch die naturgeschichtlichen ergänzt werden; sie gehen hervor aus dem Verlangen nach der Verklärung des Fleisches *). Endlich aber in jenen schönen Momenten, wann der leidende Mensch von seinem schweren Loos in der Poesie feiernd ausruht, indem er seine schönere Zukunft in begeisterter Stimmung antizipirt, vereinigt er die historischen Mythen mit den philosophischen in neuen Bildungen, in denen eine ganze wirkliche Welt den Lichtglanz des Göttlichen gewinnt, und der ganze Himmel sich in einem Kreis von Thatsachen der Erde mittheilt. So entstehen denn die poetischen Mythen.

Die Zeit der Mythenbildung dauert nicht immer fort in einem Volke, wie seine Kindheit nicht immer fortdauert. Wann aber hört sie auf? Man kann sagen: wann die Kindheit des Volkes zu Ende geht; wann es zu schreiben beginnt, oder Aehnliches. Solche Bestimmungen können nicht befriedigen.

Alsdann wann der Geist des Volkes zur Besinnung kommt, und den Abstand zwischen der Idee und dem Leben in seiner schauerlichen Tiefe anfängt zu bemerken, muß seine mythenbildende Thätigkeit erlöschen. Mit dieser Erkenntniß muß ihm

---

*) Wenn Eva in ihrem Sehnsuchtsdrang nach dem Idealen bei der Geburt ihres ersten Sohnes, des Kain, ausruft: ich habe gewonnen den Mann, den Herrn (1 Mos. 4, 1.) so offenbart sich darin der mythenbildende Trieb auf eine sehr frappante Weise; der Trieb, das Wirkliche in der Idee des gottmenschlichen Lebens zu verklären. Die Worte קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה werden freilich auch anders übersetzt; allein jedenfalls wollen sie den Mann in seiner innigen Beziehung auf Jehova, den Herrn, darstellen, den Mann also in seiner Idealität. Und darauf kommt es hier an. Vergl. Baumgarten theol. Kommentar zum Pentateuch, Thl. 1, S. 74.

dann aber auch in demselben Maaße das verhüllte Ideale, das Gotteswalten in der strenghistorischen Wirklichkeit aufdämmern. Eben so muß er die geistige Thatsächlichkeit, welche den Idealen und Philosophemen, der Theorie des Lebens an sich beiwohnt, würdigen lernen. Seine Poesie wird nun eine Poesie der Wirklichkeit, die sie im Lichte philosophischer Bildung in der Beziehung auf das Ewige anschaut und darstellt. Der Uebergang von der mythischen Stufe zu dieser historischen ist aber kein plötzlicher. Allmälig fängt der Volksgeist an, auch in dem menschlich Willkürlichen, in dem Zufälligen, heiter Spielenden oder Düstern des Menschenlebens und der Natur, namentlich in dem Dämonischen eine allgemeinere Bedeutung, die Beziehung auf das Ewige zu finden. So entsteht die Sage. In der Sage fängt also das Ideale der allgemeinen Wirklichkeit selber an, sich dem Menschen aufzuschließen. Es muß also auch wohl eine dreifache Art von Sagen geben. Die historische Sage macht etwa aus den ersten Naturforschern große Zauberer; die philosophische Sage macht aus dem spielend und flüchtig Holden in der Natur liebliche Elfen, aus der Versuchung und Bewährung des Menschen einen Sieg seines Schutzgeistes über die bösen Geister; die poetische Sage aber schmelzt z. B. alle Erinnerungen an den dämonisch mächtigen Doktor Faust, und alle Sagen von dem dämonisch Faustischen in der Menschenbrust in eine Dichtung von der mächtigsten Wirkung zusammen. So leitet also die Sage den Menschen aus der ahnungsvollen Kindheit, worin er aus den historischen Keimen der Idee, und aus den idealen Keimen bedeutsamer Thatsachen Mythen bildet, hinüber in das bewußte Leben, welches die Unterschiede zwischen Idee und Leben, Wirklichkeit und Poesie rein erkennt und vollzieht, und anfängt, das Göttliche in diesen Gebieten, wie sie an sich erscheinen, geradezu aufzusuchen.

Jetzt ist der philosophische Mythus zur Philosophie geworden. Der gereifte Volksgeist innerhalb der heidnischen Sphäre sucht nun in der Philosophie als der Theorie des Lebens das Göttliche. Um es in dieser Abstraktion zu erreichen, unterscheidet er Schule und Leben, spekulative Geister und Idioten, und schreitet fort von System zu System. Das Resultat ist Ver-

zweiflung, denn das Ideal hat auf die volle Verwirklichung im Leben Verzicht geleistet. Die Auserwählten der spekulativen Seligkeit lassen das Volk in seiner dumpfen Ungeistigkeit zurück; ein System hebt das andere auf, der Skeptizismus droht alle zu verschlingen. Allein die Verzweiflung hat einen Keim gereiften Heilsbedürfnisses ausgetragen. Plato's Logos konnte die Welt beseelen, bilden, verschönern, aber nicht schaffen, retten und heiligen. Zeno's Stoizismus lehrte alles opfern, aber nur im Eigenwillen dem Stolz, nicht in der Liebe dem Herrn. Epikur's Erkenntniß des Gesetzmäßigen im Natürlichen konnte auf den Frieden in dem feinen, lebensgemäßen Verhalten hinweisen, aber nicht hinüberführen zur Ruhe und Wonne in Gott. Die Ideale bildeten keine Einheit, sie hatten keine Macht über das Leben, sie stellten sich nicht dar im Fleisch; aber sie führten die Besten durch tiefe Trostlosigkeit und gereifte Ahnung und Vorbildung der Erkenntniß der Offenbarung im Fleisch entgegen. Der Philosophie gegenüber tritt die gebildete pragmatische Geschichte. Sie leistet immer strenger Verzicht auf die Verschönerungen der dichtenden Idee. Mitten in der historischen Wirklichkeit selber sucht sie die Idee, das Walten Gottes auf; in dem Fluch des Bürgerkriegs wie in den Siegen des begeisterten Patriotismus, in der Pest, welche durch das Volk wüthet, wie in den Siegesgesängen, welche die hohen Volksfeste verschönen, in dem stillen, geistigen Gewebe und Zusammenhang der Thatsachen, wie in den schauerlichen Verhängnissen, in denen die Vergeltung rächend hervortritt. Das Ende ist auch hier die Verzweiflung, aber die Verzweiflung, die das hohe Wandeln des Richters mit unbewußtem Hoffen im Zittern vernimmt, aus welcher die Frucht einer Ergebung hervorbricht, die der Erbarmung des Richters in die Arme fällt.

Der poetische Mythus stellt sich jetzt in seiner Metamorphose und Mannesgestalt dar als klassische Poesie und bildende Kunst. In der bildenden Kunst erscheint als das bedeutsamste Gebilde die schöne Gestalt des menschlich gebildeten Gottes, das blasse Bild einer Menschwerdung Gottes. Der Grieche hat Bilder von besonderen Seiten oder Momenten der Menschwerdung, nicht aber Bilder der Menschwerdung schlechthin. Denn das Bild des Zeus unter-

scheidet sich von dem Bilde des Apollo, dieses von dem Bilde der Minerva, und so fort. Hier ist eben so wenig eine Einheit der Bilder, wie im Gebiete der Philosophie eine Einheit der Ideale. Es gehörte eine enorme Befangenheit dazu, diese Abstraktionen, oder Trümmer des Ideals des Gottmenschen in den blassen kalten Marmorbildern, welche auf die Gottmenschheit hindeuteten, höher zu stellen, als das verborgnere, aber geistigere, glühend lebendige, reale Werden des Gottmenschen, des Immanuel in dem prophetischen Leben Israels*). Am reichsten ist die heidnische Poesie in der Darstellung christologischer Ahnungen. In der epischen Poesie mischen sich Götter, Menschen und Helden in der buntesten Weise: dieß ist das heidnische Gegenbild der monotheistischen Himmelsleiter, auf welcher die Engel Gottes auf und nieder steigen. In der lyrischen Poesie erscheinen Anklänge jener Feier des Menschenherzens im Idealen, die in Christo wahr, real und permanent geworden ist. Von der höchsten Bedeutung aber ist die dramatische Poesie. Sie läßt die subjektive menschliche Persönlichkeit und Handlung erscheinen in ihrer Spannung und Ausgleichung mit der Macht der vom Göttlichen durchwalteten Wirklichkeit. Im komischen Drama tritt die nichtige Thorheit auf, die keine Geschichte bilden kann; sie wird an der Macht der Wirklichkeit sofort zu Schanden; und das komische Gelächter bezeichnet dieses ewige Untergehn von tausend Blasen und Schäumen der Eitelkeit in dem Strome des allgemeinen vernünftigen, sittlichen Lebens. In der tragischen Poesie erscheint aber der Frevel, der durch seine finstere Macht in der Geschichte eine Bedeutung gewinnt, eine Folge bildet, bis er als Schuld des Subjekts, oder als Erbschuld des in seinen Fluch verstrickten Hauses die Katastrophe herbeiführt, welche ihr Opfer fordert, und als Gericht der ewig waltenden Gerechtigkeit von einem Hauche der Versöhnung begleitet ist. In der griechischen Tragödie erscheint also das tiefste Christologische, welches der heidnische Volksgeist erreicht hat. Eine Iphigenie „welche sterben muß, damit eine Helena wieder heimgebracht werde"; eine Antigone, welche ihr Lebensglück und Leben opfert,

*) S. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Thl., S. 79, 80 ff.

um des Bruders Seele zu erlösen — wie sind sie so bedeutsame Hindeutungen auf den großen Mittelpunkt der realen, allgemeinsten, tiefsten Versöhnung! In jener reinen, antiken Tragödie, so wie in den edleren Produkten der neuern ist hundert Mal mehr unbewußtes Gefühl für die Wahrheit der christlichen Versöhnung als in zahllosen werkheiligen, rationalistischen Moralpredigten, welche auf den bornirtesten, dünkelhaftesten Widerwillen gegen die Lehre, daß Christus den Fluch des adamitischen Hauses am Kreuze versöhnt hat, gegründet sind. Aber die Tragödie unterscheidet sich dennoch auch als klassische Poesie von dem wirklichen Leben, sie kann höchstens den Sinn, die Ahnung und Empfänglichkeit für die wahre Versöhnung zur Reife bringen.

Der volksthümlichen Entwickelung des menschlichen Falles im Heidenthum stand von vorn herein die volksthümliche Entwickelung des Heiles im Judenthum gegenüber. Das Heil in seinem Werden stellt von Anfang an eine reale Verwirklichung der göttlichen Idee der Menschheit, oder auch der Idealisirung der Menschheit in ihrer tiefsten historischen Richtung dar. Bei einer Verhandlung über die Berufung Abrahams ist es ein ganz falscher, hier nicht mehr angebrachter Gegensatz, wenn man annimmt, entweder sei hier bloß von Akten seines Gemüthes, oder bloß von übernatürlichen Akten Gottes die Rede. Vielmehr ist hier nur der harmonische Gegensatz an seiner Stelle, der im Menschlichen das Göttliche, im Göttlichen das Menschliche erscheinen läßt. Hier kommt das Entweder, Oder, welches Gottheit und Menschheit immerfort scheiden will, zu spät; sowol göttlich als menschlich: das ist von vorne herein die Losung. Es verräth eine große Verkümmerung der Würdigung des christlichen, gottmenschlichen Lebens, wenn man sogar noch über den christlichen Glauben streiten kann, ob er das Werk Gottes sei, oder das Werk des Menschen. Schon im ersten Keime des christologischen Lebens bei den Patriarchen findet die glühende, innige Wechselwirkung statt. Weil Gott den Menschen sucht, so sucht der Mensch Gott, und umgekehrt. Der berufende Gott und der anrufende Mensch begegnen einander, ergreifen einander. Der berufende Gott macht einen Bund mit dem ihn anrufenden Menschen. Durch diesen Bund mit Jehova, dem ewig persön-

lichen Gott ewiger Persönlichkeiten, fängt das Leben der Patriarchen an, im Schimmer des Idealen zu leuchten. Die Morgenröthe der Offenbarung Gottes im Fleisch ist hier erschienen. Die Religion Israels als Religion der Patriarchen oder der Verheißung ist das Gegenbild der heidnischen Mythologie. Die Verheißung ist die reale oder sich realisirende göttliche Idealität in ihrer Wechselwirkung mit der aktiven, frei sich an Gott hingebenden menschlichen Sehnsucht. Wenn man hier historische Mythen sucht, so werden die Suchenden berichtigt durch das Auftreten Abrahams, der in entschiedener Geschichtlichkeit durch seinen Glauben trotz aller Mängel zum Vater der Gläubigen verklärt wird. Fragt man nach philosophischen Mythen, so wird man zurecht gewiesen, indem hier Jakob erscheint als Israel, und zeigt, wie das Ideal Leben wird: er hat mit dem Engel der Theophanie gerungen in dem Dunkel der Nacht, so daß er gelähmt von der Erschütterung noch hinken muß am hellen Tage. Fragt man endlich nach poetischen Mythen, so werden sie eben so wie die beiden ersten Gattungen überboten durch realere Verhältnisse; in dem Segen Jakobs z. B. erscheint ein Lied, welches die tiefste Geistesart und Bedeutung seiner Söhne, die theokratische Zukunft seiner Stämme weissagend aufschließt.

Das Gegenbild der heidnischen Sage erscheint in Israel in einer unendlich reichen Bedeutsamkeit, welche alles gewinnt, was in diesem Volke auftaucht, oder mit ihm in Berührung kommt. Das todte Meer wird zum Symbol, Saul unter den Propheten wird zum Symbol, der Esau und der Philister werden zum Symbol unter der Beleuchtung des israelitischen Geistes.

Auch hier aber charakterisirt sich das männliche vorchristliche Bewußtsein durch die Unterscheidung der verschiedenen Beziehungen zwischen der Wirklichkeit und der Idee. Die Philosophie des Heiden hat ihr Gegenbild im Gesetze des Hebräers. Wenn dort die Idee Theorie bleibt, so wird sie hier sofort Statut und Praxis. Wenn sie dort eine esoterische Schule bildet, so bildet sie hier eine exoterische Volksgemeine. Wenn sie dort von System zu System fortschreitet, so stellt sie sich hier dar in der festesten historischen Konsequenz. Dadurch freilich, daß die Idee Gesetz wird für ein ganzes Volk mit allen seinen rohen,

schwachen, wilden Gliedern, scheint sie die logische Beweglichkeit, die frische Geistigkeit einzubüßen. Allein das Gesetz in Israel, welches die Geister bindet, ergänzt sich durch die Typik des Kultus, welche die empfänglichen Geister anregt, erweckt, belehrt und befreit. Alle Typen dieses Kultus sind für die Empfänglichen Symbole der ewigen Gedanken Gottes, und erwecken in ihrem Innern immer mehr Ahnungen und einzelne Erkenntnisse und Lichtblicke in das Wesen der Versöhnung.

Der pragmatischen Geschichte der Heiden aber, welche die tragische, objektive Wirklichkeit darstellt, tritt in Israel die heilige Geschichte gegenüber, die alle Ereignisse und Führungen, die das Volk Gottes erlebt, auf seine ewige Bestimmung bezieht. Die Geschichte Israels ist von einem Glanze des Idealen angestrahlt. Die Sterne sind mit dem Heere des Herrn im Bunde. Die Phänomene des Naturlebens erscheinen in ihrer tiefen Wechselwirkung und Harmonie mit den Vorgängen und Zuständen im Reiche Gottes. Selbst alle großen Momente der Profangeschichte werden durch ihre Beziehung auf das höhere Leben in Israel mit dem höchsten weltgeschichtlichen Gedanken und Zweck, mit der Offenbarung Gottes, mit der Versöhnung in Beziehung gesetzt. Durch diese Verklärung der Wege Israels entsteht jene reiche historische Typik, in welcher Israels Führung alle Geschicke des wesentlichen und ewigen Volkes Gottes vorbildet, z. B. in dem Durchzuge durch das rothe Meer, und in dem Wanderzuge des Volks durch die Wüste.

Die edelste Manifestation des heidnischen Geisteslebens endlich, die Kunst und Poesie, findet ihr Gegenbild in der Prophetie der Hebräer. Dort ist der Poet ein dichtender, idealistischer Prophet; hier ist der Prophet ein realistischer Poet, der die Anschauungen seiner Begeisterung unmittelbar verwirklicht. Dort ist die passive Feier des heiligen Werdens, hier ist das aktive Werden der heiligen Feier. In den begeisterten Stimmungen und Aussprüchen der Propheten stellen sich die Momente des Anbruchs der keimenden, kommenden Menschwerdung des Sohnes Gottes ein. Die Lebensfeier ist von der Kraft der Wirklichkeit erfüllt, und die Wirklichkeit selbst wird von diesem festlichen Geiste ergriffen, gestraft, erheitert und durchwirkt. Am Ende dieses unendlich

schmerzenreichen und wonnevollen Ringens der Menschheit mit der Gottheit, und der Gottheit mit der Menschheit, welches den Grundcharakter des israelitischen Lebens ausmacht*), vollendet sich die Vereinigung in dem Gottmenschen. Die heilige Jungfrau, das hehre Organ der reifen, vollendeten menschlichen Sehnsucht, empfängt den Gottmenschen, die Menschwerdung des vollendeten Heils, und nun ist die Wirklichkeit zur Idealität, die Idealität zur Wirklichkeit geworden; die reale Einigung der Gottheit und Menschheit ist vorhanden.

Bis zu dieser Vollendung hin ist aber immerdar das ewige Licht in seinem Hervorbrechen durch den finstern Grund des natürlichen nationalen Lebens in Israel von farbigen Rändern umzogen gewesen, die das Mythische der heidnischen Welt abbildeten in mythologischen Reflexen. Die Patriarchen hatten ihre Gebrechen, das Gesetz hatte seine vergänglichen Formen, die Geschichte Israels hatte ihre abenteuerlichen Beimischungen, die Propheten hatten ihre trüben Stimmungen und ihre finstern Gegenpropheten. So spielt ein mythologisches Beiwerk nebenher als Einfassung der reinen theokratischen Entfaltung Israels; aber immerdar von dem Lichte dieser Entfaltung selbst als Beiwerk bezeichnet und ausgeschieden. Zuletzt bildet sich mit der Vollendung der idealen Wirklichkeit ein positiv heidnischer Niederschlag dieses Mythologischen in Israel. Die abstrakten Mythen des Neuen Testamentes stellen sich dar in dem Treiben des verstockten, widerchristlichen Judenthums: die philosophischen Mythen im Talmud, die historischen in der heimathlosen Wanderung des ewigen Juden durch alle Welt, die poetischen in den Wehklagen Israels um das Schattenbild einer Herrlichkeit Zions, deren Wirklichkeit immer herrlicher die Welt erleuchtet. Bevor wir nun die reine, ideale Geschichte der Menschwerdung Gottes in Christo nach ihrer Bedeutung würdigen, wollen wir es versuchen, das Verhältniß der christlichen Weltgeschichte, in welcher sich die Wirkungen des Lebens Christi entfalten, zu der Mythologie der alten Zeit in seinen Grundzügen zu zeichnen.

In der christlichen Welt erscheint die Geschichte wesentlich

*) S. 1 Mos. 32, 24 ff.

modifizirt. Sie steht jetzt unter dem immer mächtiger hervortretenden Uebergewicht der Idee über die Wirklichkeit. Das göttliche Leben geht nun wie ein stiller, aber gewaltiger Strom der Erneuerung durch die Menschenwelt. Die wunderbarsten, höchsten Ideale werden Wirklichkeit, z. B. die Befreiung der Sklaven, die sittliche und geistige Gleichstellung des Weibes mit dem Manne, die Anerkennung der Einheit der Völkerfamilie und die beginnende Befreundung der Nationen. Allein die christliche Weltgeschichte ist nicht sofort durchweg ideale Geschichte. Noch wirkt die Macht der alten Verderbnisse, wenn auch im Grunde gebrochen, in der Erscheinung furchtbar fort; und dieses fortwirkende Verderben tritt auch in dem Kreise der Kirche in welthistorischer Größe hervor, sobald die Kirche es wagt, durch die große Wassertaufe ganze Völker, die erst noch zu Christenvölkern erzogen werden müssen, auf einmal in ihren Schooß aufzunehmen. Aber der christliche Geist steht in ewigem Ringen mit diesen Massen der rohen und verderbten Wirklichkeit, von vorne herein des Sieges gewiß, ja von der Kraft des Sieges beseelt, als der Geist Christi. Aus diesem Grundverhältnisse des ewigen Geistes zu der Wirklichkeit ergeben sich die einzelnen Aehnlichkeiten der christlichen Geschichte mit der Geschichte des Judenthums und der des Heidenthums in Beziehung auf den Begriff der Mythologie.

In seinem Kern ist das Leben der Kirche Christi stets gottmenschlich, herrlich, geistlich-lebendig oder real und ideal zugleich. Ein solches Leben strömt durch den tiefen Grund der Kirchengeschichte immer wachsend und schwellend fort. In dieser Tiefe sind der christliche Geist und die christliche Wirklichkeit, so wie die christliche Poesie oder Lebensfeier Eins. In seiner Entfaltung aber ist das Leben Christi in der Kirche ein werdendes, mehr oder weniger ähnlich dem israelitischen Leben. Der Charakterzug dieses Werdens erscheint darin, daß die christlichen Wahrheiten als Gesetze aufs Leben zielen, aber noch nicht reifes, freies Leben geworden sind; daß die christlichen Personen, Wege und Thatsachen überall aufleuchten in einem himmlischen Lichtschein des Idealen, aber vielfach wieder sich bis in's Nächtliche verdunkeln; daß die christliche Feier noch stark mit der Arbeit, der Sonntag noch grell mit der Arbeitswoche, also die Poesie noch stark mit

dem Leben kontrastirt. Dieser Kreis des werdenden Christenlebens aber ist dann selber wieder von einem großen Kreise des heidnischen Lebens, welches die Völker in enormen Verhältnissen in die Kirche verpflanzt haben, umgeben. In dieser trüben Umgebung muß sich denn auch das christliche Licht auf mannigfache Weise brechen, und die größesten Farbenbildungen, die stärksten Anklänge der alten Mythologie müssen die Folge sein.

Die Zeit Christi und seiner Apostel kann verglichen werden mit der Zeit der Patriarchen. Auf diese Zeit läuft unsere Betrachtung zuletzt hinaus. Es handelt sich aber zunächst um die Würdigung der Zeiten, welche eine größere, historische Breite haben, faßlicher sind, und allmälig zum Verständniß jener idealen Höhe hinanleiten.

Die Zeit der apostolischen Väter und Traditionen bis auf die Zeit Konstantins ist der Sagenzeit vergleichbar, welche den Uebergang bildet von der mythologischen zur historischen Zeit. Ein Beiwerk des Mythischen umspielt das Centrum der rein christlichen, vergeistigten Wirklichkeit. In den Systemen der Gnostiker erscheint der plastische Trieb des Christenthums in der abentheuerlichsten Gestalt. Jeder Begriff tritt hier auf als handelnde Person. Als halb heidnische Geistesrichtung schaudert der Gnostizismus zurück vor dem Eingehen in die Erkenntniß des fleischgewordnen Wortes, des Gottmenschen; als halbchristliche Geistesrichtung aber muß er den Drang nach dem einen realen Gottmenschen in der Bildung von tausend idealistischen Phantomen desselben befriedigen. So erscheint hier die philosophische Sage. Die historische stellt sich dar in der Art, wie die bedeutsamen Personen der Zeit symbolisch vergrößert werden: Nero als der Antichrist, Simon Magus, der falsche Wunderthäter, als das Gegenbild des Simon Petrus. So wird das antichristliche Leben tiefer ins Schwarze gemacht, das christliche heller in's Weiße, namentlich die Geschichte der Märtyrer. In den apokryphischen Evangelien und Apostelgeschichten erscheinen aber die poetischen Sagen dieser Zeit; die frommen Novellen dieses wunderbar eigenthümlichen Volkslebens. Nur wenige mögen von vorne herein als häretische den Zweck praktischer Täuschung haben.

Die Zeit von Konstantin dem Großen abwärts bis auf die Zeit Gregors des Großen erinnert sehr an die Zeit der Gesetzgebung in Israel. Die heilige Idee wird hier zum Symbol, wie sie dort zum Gesetz wurde. Die religiöse Volksgeschichte wird hier zur Dogmengeschichte, wie sie dort zur typischen Geschichte wurde. Dort ward die Poesie des Volkes zur Feier symbolischer Verheißungen; hier wird sie zu Festen der vollendeten Thatsachen der Erlösung. Das Nebenherspielen des Mythologischen erscheint hier schon in großen Zügen. Der Gottessohn der Arianer z. B. ist ein werdender philosophischer Mythus, der in seiner Entwickelung allmälig wieder einen neuen Polytheismus erzeugt hätte. Die Geschichte der ersten Mönche, z. B. des Antonius und des Paulus von Theben bildet historische Mythen von der schönsten, reichsten Bedeutung. Die Tradition dieser Zeit wird zur Poesie, die Poesie zur Tradition, und der poetische Mythus ist da in den Anfängen der Legendendichtung.

Das Mittelalter stellt das neutestamentliche Volk Gottes dar in seiner größten Ausbreitung, in seinem ersten christlichen Werden bei der stärksten Annäherung an das Heidenthum. Hier sind alle Formen des geistigen Lebens vorhanden; christliche, jüdische und heidnische, und es findet das bunteste, reichste Weben zwischen der Idee und der Wirklichkeit statt; eine ewige Bewegung des Heidenthums durch das Gesetz und die Verheißung zu Christo hin, und ein ewiges Hinabsteigen des christlichen Geistes auf alle Stufen dieses unendlich ausgebreiteten und mannigfaltigen volksthümlichen Gemüthslebens. Fragen wir hier nach der Idee in ihrer christlichen Lebenskraft, nach dem Dogma, so stellt uns die Scholastik eine merkwürdige Verleiblichung aller christlichen, idealen Erkenntniß dar. Die Scholastik ist christlich in ihrem Kern, dem freien Denken in der Kraft des Glaubens, alttestamentlich in ihrer Gestalt, der statutarischen Bestimmtheit, und in dem Verhältniß der Dienstbarkeit, worin sie steht zu der kirchlichen Dogmatik; sie ist endlich mythologisch, in der Art, wie sie einzelne Begriffe zu bestimmten Gestalten macht, oder wie sie sich abspiegelt in der grauenvollen Bewunderung des christlichen Volkes. Wie wunderbar ergriffen von der Begeisterung des idealen Lebens sind aber die christlichen Völker im Mittel-

alter! Das ganze Leben des Mittelalters wird romantisch, das heißt: durchblitzt von Schlaglichtern des Ewigen, durchwirkt von Zügen des symbolisch Bedeutsamen, durch den Zug der christlichen Begeisterung in ihrer volksthümlichen, sympathetischen Gewalt, und schwärmerisch lebendigen Jugendfrische. Wie ein nächtliches Wetterleuchten, das unaufhörlich den dunkeln Himmel erhellt, so fallen hier die Tagesscheine des Ewigen blitzweise immer stärker in die dunkle Wirklichkeit herein. Das Leben selber wird zur Poesie in diesem idealistischen Zuge. Das griechische Volk eroberte auf dem idealen Kriegszuge seiner heroischen Jugendzeit auf dem Zuge nach Troja das schöne Weib; das jüdische Volk eroberte auf einem ähnlichen Zuge nach seiner Gemüthsart und Führung das gelobte Land; das christliche Volk eroberte auf seiner romantischen Kriegsfahrt das heilige Grab. Sie alle drückten darin die Eigenthümlichkeit ihrer Richtung, ihr Gemüth und ihre Begeisterung aus in der Beziehung auf eine geschichtliche Erscheinung, die sie als ihr eigenstes Eigenthum erkannten, und die für sie zum Symbol ihrer ganzen geistigen Glückseligkeit wurde. Fassen wir aber die unterschiedlichen Momente dieser idealisirten christlichen Völkergeschichte ins Auge, so sehen wir vorab die große Thatsache, daß der christliche Geist als christlicher in der tiefen Klosterstille des mittelalterlichen Mönchslebens sich mit mystischer Innigkeit in alle Geheimnisse des Evangeliums versenkt und sie zur Erfahrung und Erkenntniß macht, daß er den äußern Priesterweihen gegenüber mit den freien Weihen des Geistes in den Stufen des innern Lebens vertraut wird, und so das neutestamentlich selige Glaubensleben vorbereitet, das in der Reformation hervorbricht. Wir sehen aber denselben Geist in seiner alttestamentlichen Gestalt als theokratischen das ganze Volksleben erschüttern und aufregen, erziehen und weihen: wir sehen ihn als gesetzlichen die Zuchtruthe schwingen oder selbst drohende und vernichtende Blitze schleudern; wir sehen ihn als ahnenden aus allen Personen, Gebräuchen, Sitten und Ereignissen Symbole des Jenseitigen und Ewigen machen. Aber auch der heidnische Sinn spielt überall mit und macht mythische Phantasmagorien aus der christlichen Geschichte, heidnische Zaubermittel aus christlichen Sprüchen, heidnische Fetische aus christ-

lichen Gebeinen, heidnische Götterkreise aus christlichen Heiligen. So wie nun dieses christliche Volksleben selber romantisch ist, so auch in besonderm Maaße die Poesie und die Kunst überhaupt. Diese will nicht bloß als Kunst wirken, sondern als Leben: sie will symbolisch und prophetisch sein. So auf die christliche Idealwelt bezogen und von ihr durchleuchtet, die Geschichte unmittelbar ergreifend und weihend durch den Kultus, mit dem sie Eins ist, erscheint die mittelalterliche Kunst. Diese symbolische Art der Kunst und Poesie im Mittelalter verknüpft mit der christlichen Durchsichtigkeit der Form für die Idee die alttestamentliche räthselhafte Typik; in den Gebilden der Legende aber spricht sie die große Kluft zwischen der christlichen Idee und Wirklichkeit mehr oder weniger mythologisch aus.

Mit der Reformation fängt das christliche Volksleben als solches an, die neutestamentliche Stufe des Geistes zu betreten, indem der spezifische Unterschied zwischen den Priestern und Laien dem Geiste Christi gemäß beseitigt wird. Jetzt werden alle christlichen Dogmen vermittelt mit der Einsicht der Gemeine, und in Erkenntnisse und Lebenskräfte verwandelt, während sie bis dahin als Geheimlehren, die dem allgemeinen Verständniß des christlichen Volkes unerreichbar und unzugänglich sein sollten, bezeichnet wurden. Von der andern Seite wird das ganze Leben, die ganze Wirklichkeit in das Licht und Gericht, in die läuternde Glut des christlichen Geistes hineingezogen: die Sitte, der Erwerb, die Politik, der Krieg, Alles muß in das Läuterfeuer hinein, und nur das Reine besteht in seinen Flammen, um eine ideale Wirklichkeit darzustellen. So wird aber auch die verlebte Geschichte immer mehr in ihrer Beziehung auf die Bestimmung der Menschheit aufgefaßt und durch die christliche Idee in ihrer Idealität als ein unendlich reiches Gotteswalten aufgeschlossen. Die Poesie endlich wird immer lebensreicher, eine Feier der tiefsten Leiden, Fragen, Hoffnungen und Segnungen der Menschheit, und das wahre Christenleben gewinnt immer mehr den verklärenden Glanz einer festlichen Betrachtung aller Weltverhältnisse im Lichte des Sieges Christi. So eröffnet sich die Aussicht in eine Zukunft, wo alle christlichen Ideale die Macht einer öffentlich geltenden Lebenskraft, Sitte und Wirk-

lichkeit haben, wo das christliche Volksleben in der Weihe des Geistes erscheint, in der priesterlichen Würde der steten Hingebung an Gott und in der königlichen Ehre des freien Waltens in seiner Kraft. Das Resultat dieser Einigung des göttlichen und menschlichen Lebens in der großen Ausdehnung eines auserwählten christlichen Volkslebens ist dann die vollendete Poesie des Lebens, das ersehnte Sonntagsleben des Volkes Gottes; von den Mystikern als die siebente Zeit, der Sabbat der Weltgeschichte bezeichnet.

In dem Maaße aber, als diese christliche Idealgeschichte reift, und zwar schneller als sie, reift ihr gegenüber der antichristliche Gegensatz; die letzte welthistorische Gestalt jenes falsch mythologischen Wesens, das sich dem apostolischen Christenthum gegenüber im Talmud und in den verwandten Charakterzügen des Judenthums ausbildete. Sie kündigt sich einerseits durch die philosophische Richtung an, welche der Ideenwelt das Vermögen abspricht, sich in der Persönlichkeit des Gottmenschen, in der christlichen Gemeine, in ihrer Priesterlichkeit, in unsterblichen Individuen und ihrer Seligkeit zu verwirklichen. Andrerseits profanisirt sie die Geschichte: die sittlichen Institutionen sollen die religiösen Offenbarungen verdrängen, die mechanischen Erfindungen sollen die sittlichen Institutionen verdunkeln, die materialistischen Berechnungen sollen sich die mechanischen Erfindungen dienstbar machen, die animalischen Triebe endlich sollen als bestimmendes Prinzip das ganze menschliche Wesen beherrschen und in ihren Dienst nehmen. Eine Folge dieser Entwerthung der religiös-ethischen Weltansicht ist das Hervorbrechen des absoluten Zweifels an allem historisch Edlen und Heiligen, da die Gewißheit desselben nur im Elemente der Religion und Sittlichkeit erkannt werden kann. Die Poesie dieser Zerrissenheit der Welt endlich wird dieser Richtung gemäß immer mehr eine Poesie der Sünde und des Verbrechens; die Poesie, welche den Menschen als das dämonische Thier verherrlicht, aber den Gottmenschen lästert. Diese Entwickelungen lassen auf die Endgestalt schließen, worin der Niederschlag der Menschheit in der Reife der antichristlichen Stellung erscheinen muß. Hier erscheint die Mythologie nach ihrer Schattenseite in ihrer Vollendung. Der Haß gegen die Offen-

barung der ewigen Ideen in der Klarheit des Christenthums, welches die Geistesklarheit des Himmel und Erde umfassenden und erklärenden Wortes hat, wird offenbar in geistig wilden Zerrbildern und Gegenbildern des Idealen; in abentheuerlichen Positionen des Geistigen, in denen der Spruch und der Widerspruch, das Gebet und die Lästerung, Lichtzüge und Satansfratzen sich mit einander vermengen und den Idealismus in namenloser Wildheit darstellen. Der Widerwille aber gegen die christliche Heiligung des Lebens in der ideal-bräutlichen Ehe, in dem ideal-feinen Besitz, in dem ideal-hohen Staat und in der ideal-herrlichen Kirche, welche die Braut darstellt: dieser Widerwille in seiner Verstockung mengt das liederlichste Geschlechtsleben mit der scheinheiligsten Möncherei, den Güterraub und die Gütervergeudung, den Aufruhr und die despotischen Schrecken, die Freigeisterei und die letzten, verlorensten Formen der Hierarchie so durcheinander, daß die geschichtliche Gegenwart selber in dieser wilden Unruhe nirgends ergriffen und fixirt werden kann, sondern wie eine finstre Mythe durch den hellen Tag zieht. Die Poesie dieses Gemeinwesens kann ihrer Natur nach kein Nachtigallengesang sein, sondern etwa der Gesang der drei dämonischen Frösche, welche die Apokalypse (Kap. 16, 13.) am Weltabend hervorbrechen sieht, um die letzte Verführung zu vollenden. Ueberall aber, auch in der tiefsten Zerrissenheit, zeugt der Mensch von dem unverwüstlichen Trieb seines Lebens, die Idee zu verwirklichen, die Wirklichkeit zu idealisiren und das Fest dieser Einigung in der Poesie zu feiern. Auch das gereifte Antichristenthum will diese Einigung und ihre Feier, aber nicht so, daß die Dinge in den Personen aufgehn, sondern die Personen in den Dingen, nicht dadurch, daß die Substanz in der Klarheit des Subjekts aufgeht, sondern dadurch, daß das Subjekt im Dunkel der Substanz untertaucht, nicht in dem persönlichen Christus, in welchem alle Christen Eins werden, sondern in den unpersönlichen Christen, in denen der Eine Christus ewig zertheilt und nie vollendet, überall und nirgends erscheint und verschwindet. Das Antichristenthum ist nur deßwegen ein Zerrbild und feindliches Gegenbild des Christenthums, weil ihm die Persönlichkeit und namentlich die Alles einende Person Christi fehlt. Alle seine Verzerrungen schreien

nach einer totalen Berichtigung, alle seine Verworrenheiten nach einer durchgreifenden Entwirrung, alle seine wahnsinnig gewordenen Phrasen nach einer heilenden Vergeistigung durch Ein Wort, das alles klar macht, durch die königlich waltende gottmenschliche Person.

Wenn wir aber die reiche, immer mächtiger sich ausbreitende und anschwellende Strömung des christlichen, göttlich-menschlichen Lebens durch die Welt sehen und gehen an diesem Strome zurück bis zu seinem Ursprung, werden wir dann zu einer Quelle kommen, wo die Idee nicht zum Leben oder das Leben nicht zur Idee geworden ist, wo die religiöse Passivität wie in der heidnischen Mythologie ihren Mangel durch die Dichtungen der Versöhnung ersetzen muß? Dieser Strom weist vielmehr zurück auf eine Quelle seiner Art, auf eine in höchster Originalität sprudelnde unendliche Fülle seines eigenthümlichen Wesens, das also Geist und Thatsache, Leben und Feier zugleich ist. Das Christenthum weiset auf Christus in seiner ganzen geschichtlichen Herrlichkeit zurück.

Wenn wir endlich dem Zuge des christologischen Werdens im Alten Bunde folgen, und fragen: auf welches Endziel läuft er hinaus, welche Blüthe muß diese Wunderpflanze tragen, in welcher Frucht muß sie reifen? so führt uns dieses Werden auf die Erscheinung des Messias, des Gottmenschen in seiner ganzen historischen Kraft und Herrlichkeit.

So muß also nothwendig zwischen jenen vorchristlichen Anbahnungen, und diesen christlich-historischen Ausströmungen des gottmenschlichen Lebens ein welthistorisches Hochland liegen, wie es die evangliſche Geschichte darstellt. Der Grundcharakter dieser Region ist der des original-christlichen Lebens oder der Versöhnung. Also erscheint hier in der höchsten religiösen Aktivität die von Gott vorherbestimmte vollendete Wirklichkeit des göttlichen Lebens, von welcher die heidnische Mythologie in religiöser Passivität durch bedeutsame Träume gezeugt hat. Hier ist der schöne Traum überflügelt durch die Wirklichkeit, darum kommt der blasse Traum vom Traume, die Annahme, die evangelische Geschichte habe einen mythischen Charakter, hier zu spät.

Zunächst ist nun das Wesen Christi selber mit Beziehung auf

die Momente der Mythologie zu würdigen. Als das Resultat des Judenthums und als das Prinzip des Christenthums muß er uns nothwendig als der Gottmensch erscheinen. Wäre er so nicht erschienen, so wäre das Judenthum in seiner Fortdauer noch berechtigt. Wäre er nicht der persönliche Gottmensch, so wäre das christliche Leben überall ein Wahn; es gründet sich auf die Beziehungen der gläubigen Personen zu der höchsten Persönlichkeit. Er ist der Sohn Gottes: als die lebendige Einheit aller Offenbarungen des ewigen Gottes tritt er mit der Kraft der Ewigkeit in die Mitte der Zeit. So aber ist er denn auch die reine Verwirklichung aller göttlichen Ideen. Er ist aber darum auch der Menschensohn, die lebendige Einheit alles reinen, höheren Menschenlebens, der realste Mensch im Lichte des heiligen Lebens; so ist er die reine Vergeistigung der Menschheit, ihrer Wirklichkeit. Als der Gottessohn fühlt er sich durch die Kraft seines vollkommenen Gottesbewußtseins ruhend im Schooße des Vaters (Joh. 1, 18.); und als der Menschensohn trägt er die ganze Menschheit in seinem Herzen, und ringt, sie mit emporzuziehn in seine Herrlichkeit (Joh. 12, 32). Die Versöhnung ist der Mittelpunkt seines Wesens: die Gottheit und die Menschheit, der Geist und die Natur, die Idealität und die Wirklichkeit, die Juden und die Heiden, Himmel und Erde vereinigen sich wieder in ihm. Nun aber können wir sein Leben nach seinen verschiedenen Beziehungen ins Auge fassen. Sehen wir, wie die Gottheit hier im Fleische erscheint, also das Ewige in höchster historischer Wirklichkeit, so stellt er sich uns dar als das große Wunder, das lebendige Prinzip aller einzelnen Wunder. Er tritt als das letzte, entscheidende, umbildende Lebensprinzip in die vorhandenen Lebenssphären herein: darum ist er das Wunder, und der Wunderquell, das Prinzip der Umgestaltung und Erneuerung für die ganze adamitische Welt. Wenn wir dann aber die Menschheit in ihm ins Auge fassen und sehen, wie sie in ihm Eins ist mit ihrer Idee, durchleuchtet von dem Gedanken Gottes, und so ein Spiegelbild der ganzen Welt, so erscheint er uns als das große Symbol. Er ist in dieser Beziehung das reine Bild Gottes, und darum das Licht der Welt: der Schlüssel, der den Geistesgehalt des Himmels und der Menschheit und der

Natur aufschließt, das Centrum aller Symbole. Weil aber in ihm die Gottheit zuerst ihren ganzen Sieg feiert in einem Menschenherzen, und in ihm zuerst ein Mensch sich tief in den Schooß Gottes, in das Vaterherz versenkt, und in ihm festlich ruht und feierlich wirkt: darum ist sein Leben die höchste Poesie selber. Sein Wandel ist der vollendete Rhythmus; sein Wort ist lyrisch, eine ewige Gotteshymne; seine Arbeit ist der reale Kultus des höchsten Festtags: er ist der Schönste unter den Menschenkindern. Und wie er als Wunder die Welt erneuert, als Symbol die Welt erleuchtet, so verklärt er sie als das schönste Gottesbild in ihrer Mitte, bis seine Gemeine erscheint als die Braut, bis Himmel und Erde sie umglänzt als das Gotteserbe.

Aus dieser Herrlichkeit des Lebens Christi muß sich die Herrlichkeit seines Lebenskreises ergeben *). Er muß als der Wunderbare in reichen Wunderwerken sich erweisen. Einige wollen ihn für den Gottmenschen gelten lassen, ohne seine Wunder anzuerkennen, andere wollen nur das Wunder der Auferstehung zugeben, keine Anderen. Also eine Sonne ohne Radien! Eine himmelhohe Alpenspitze ohne den umgebenden Alpenkranz und ohne Vorberge! Sie haben sich ihre Konzession eben so wenig als ihre Negation klar gemacht. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist aber nicht bloß ein abstraktes Leibwerden desselben. Zu seinem Fleischwerden gehört auch sein Wohnen und Walten unter uns (Joh. 1, 14). Man macht einen Menschen bei lebendigem Leibe zum Gespenst, wenn man nicht zugeben will, daß er sich nach seinem innern Wesen auswirke. Es ist dieß aber auch eine monströse Voraussetzung gegen alle historische Wahrheit und Teleologie. Es wird keine einzige Kraft

*) Die sogenannte Kritik hat sich bis zu der Absurdität verirrt, zu behaupten, die wesentlichen Bestandtheile der evangelischen Geschichte seien von den Evangelisten erdichtet worden. Einmal läugnet man, daß Christus den Evangelisten gebildet, und sagt dafür: das Allgemeine kann nicht zum Ausdruck kommen in dem Besondern. Dann aber soll der Evangelist seinen Christus gebildet haben, und man sagt dafür: Das Allgemeine kann nur zum Ausdruck kommen in dem Besondern. Nach Jean Pauls humoristischer Darstellung machte sich einmal ein armer Schulmeister Klopstocks Messias und ähnliche Werke nach seiner Idee. So etwa soll sich der Evangelist seine Messiade gedichtet haben. Oder wenn nicht der Evangelist den Herrn dekorirt hat, so soll es doch die Gemeine gethan haben. Eine neue Dogmatik, nach welcher die arme Braut den reichen König mit dem Rock der Gerechtigkeit bekleidet!

bloß als ein Schaustück mitten in die Welt gepflanzt, und wieder zurückgenommen. Man sagt freilich, Christus hat unendlich stark gewirkt durch sein Wort, und seine ewige Gemeine gestiftet. Dieß ist allerdings genug. Aber sollten die Geburtszeichen, unter denen sein starkes Wort die Gemeine geschaffen, nicht Wunder gewesen sein? Mußte nicht eine Wirkung des Worts, die binnen ein paar Jahren aus der jüdischen Welt, ihre Form durchbrechend, eine christliche machte, von wunderbaren Phänomenen begleitet sein? Wenn man aber doch wenigstens diese Wunder Jesu als untergeordnete Erweisungen seines Lebens im Verhältniß zu seiner Lehre bezeichnen will, so ist dieß jedenfalls nicht johanneisch, überhaupt nicht entsprechend der Hoheit des christlichen Prinzips. Das christliche Prinzip setzt voraus, daß in dem Leben Jesu jede Lehre die Energie einer Thatsache, jede Thatsache oder wunderbare Wirkung aber die Klarheit eines Wortes habe. Darum bezeichnet der Herr nach dem Evangelium des Johannes auch seine Worte oft als seine Werke; seine ganze Geistesoffenbarung besteht in den entschiedensten Wirkungen; es sind Thaten des Worts oder Worte der That, wenn auch einmal als Zweck die That, ein anderes Mal als Zweck das Wort vorwaltet. So sind denn alle Worte und Werke Christi einerseits Einzelwunder, die aus dem tiefen Born seines wunderbaren Lebens hervorströmen, andererseits Einzelsymbole, durch die sich auf die mannigfachste Weise der Reichthum des ewigen Geistes kund gibt *). Wie festlich schön aber sind alle seine Handlungen! Ein Sonntagsschimmer glänzte über Canaan, wo er wirkte. Aus seiner heißesten Arbeit dort in Gethsemane brach ein Strom des ewigen Friedens hervor, das Holz des

*) An dem Bedeutsamen, Idealen soll man nach der neuern Kritik die Spuren der Dichtung erkennen. Vor dem Durchleuchten der religiösen Idee soll die Wirklichkeit der Thatsache schwinden. Welch eine Wirklichkeit verlangen diese Kritiker! Je trivialer und geistloser sie ist, desto wahrscheinlicher. Hier wird die Hexe wahrscheinlicher als das edelgebildete Weib. Und doch nennen sie diese Wundergeschichten, die sie einmal als Symbole unwahrscheinlich finden, wieder ein anderes Mal Anekdoten. Die Anekdote ist aber nichts als eine spitzige, witzige Zufälligkeit — geradezu der Antipode einer Mythe, oder auch einer symbolischen Handlung. Also Leiber ohne Seelen, Anekdoten, und zur Abwechselung Seelen ohne Leiber, Mythen, nie aber lebendige Wesen, ideale Ereignisse bilden die Objekte ihres geistigen Gesichtskreises. Ganz besonders schlecht würde sich der Gebrauch des Wortes Anekdote in dieser Beziehung für das System de Wette's schicken.

Fluches ward zum Ehrenzeichen, berührt von seinem heiligen Haupte.

Diese Bemerkung führt uns in einen neuen Kreis hinein, in den Kreis der Umgebungen Christi, der allgemeinen, insbesondere der dunklen Wirklichkeit, die ihm entgegentritt. Wir erinnern uns hier daran, daß die Sage es ist, welche die gemeine oder rauhe Wirklichkeit zuerst in dem Lichte des Idealen zu sehen strebt. Die Sage erfaßt ahnend und dichtend die geistige Bedeutsamkeit der wirklichen Welt. Hier aber würde sie zu spät kommen mit ihren Dichtungen. Denn es ist ein welthistorisches Gesetz: wie der Mann, so die Gelegenheit, die ihm gegenübertritt. Die höchste Bedeutsamkeit der Persönlichkeit fordert die höchste Bedeutsamkeit der Umgebung. Daher gewinnt auch die Umgebung Christi eine einzige welthistorische Bestimmtheit, wie sie geeignet ist, ihn zu der ganzen Entfaltung seiner Kraft, zu der ganzen Auswirkung seines Lebens zu veranlassen. Sie gestaltet sich so in ihren Charakteren, in ihren Verkettungen und Ereignissen zu einem concentrirten Ausdruck der ganzen Weltgeschichte. In seiner Zeit überwindet Christus die Welt, die Mächte der Hölle, in seiner Zeit findet er die geeigneten Organe für die Gründung des Himmelreichs. So vollendet sich seine Geschichte in der Wechselwirkung seines einzigen Lebens mit einer einzigen Constellation der Weltgeschichte. Gerade dadurch aber wird auch die Idealität seines Lebens zu einer die ganze Welt durchleuchtenden Wirkung. Seine Geschicke sind deßwegen so wunderbar, wie sein Leben. Daß die theokratisch gebildete jüdische Welt, und die klassisch gebildete heidnische Welt in gleicher Verderbniß sich die Hand reichen, ihn zu kreuzigen, darin spricht sich eine ganz einzige, die ganze alte Welt richtende tragische Verkettung aus. Auf dieses Weltgericht, das er in seinem Tode erfuhr, mußte die Auferstehung erfolgen. Wenn aber seine Lebensgeschichte ebenfalls reich ist an einzelnen bedeutsamen Zügen, worin der Gang der Natur mit seinem Lebensgange korrespondirt, so wird man dieß dem Parallelismus, worin die Natur mit dem Menschengeiste sich entwickelt, ganz gemäß finden. Da wo die Menschheit so zu sagen in Ein Leben concentrirt ist, von dessen Kampf und Sieg ihr Geschick abhängt, und wo die Kämpfe

dieses Lebens sich steigern, so daß die entscheidenden Momente eintreten, durch welche die Erde mit der Menschheit verklärt werden soll, da darf man sich über Erschütterungen der Erde nicht verwundern. Warum soll die sinnreiche Natur gerade zu solchen Momenten ein blödes, fremdes Gesicht machen, da sie oft bei minder bedeutenden so sprechend ihre Mitwirkung mit dem in der Weltgeschichte waltenden, göttlichen Geiste beurkundet! Das Wunderbare in der Geschichte Jesu entfaltet sich aber zu einer reichen Symbolik, durch welche die ganze Welt durchsichtig wird bis in den Abgrund. Die Charaktere, die den Herrn umgeben, als Heroen der Empfänglichkeit für seinen Geist: ein Petrus, ein Johannes, ein Jakobus; die Hütten, die ihn aufnehmen, wie jenes Haus zu Bethanien; die finstern oder verfinsterten Gestalten, die ihm gegenübertreten: ein Judas, ein Caiphas, ein Pilatus: wie bedeutsam werden sie durch die Beziehung zu Christo und durch die Wirkung seines Lichtes für die Offenbarung aller Tiefen der Menschheit, der Welt und der Hölle! Ja jeder Mensch, den der Herr berührt, jedes Geschöpf, jedes flüchtige Ereigniß wird zu einem Spiegel des Lebens, zu einem leuchtenden Charakterzuge der Welt. Sein Geist ist der wunderbare Finger, der jedem Ding seinen eigenthümlichen Ton entlockt; dem Wort in ihm muß alles Rede stehn. Dieser Geist verklärt auch sein Kreuz durch die Offenbarung seines Sieges in seiner Auferstehung. In seinem Kreuzesleiden erscheint die Versöhnung der Welt, und durch das Licht dieser Versöhnung wird alles Unglück, alles Schreckliche und Düstere auf Erden verklärt als eine Schickung der verhüllten Güte Gottes. Das Gericht erscheint in seiner tiefen Einheit mit der sündetilgenden Gnade. Mit dieser Offenbarung leuchtet die Welt bis auf den Grund im Lichte des göttlichen Waltens, das in seinem ewigen Siege über alles Böse sich verherrlicht. Derselbe Geist aber ist es auch, der seine Geschicke zu den höchsten poetischen Ereignissen verklärt. Sein Leben ist in seinen einfachen evangelischen Grundzügen eine hohe Messiade, die keine Dichtung übertreffen kann. Es ist ein Drama, das im Mittelpunkte der Welt die sprechendsten Charaktere versammelt, und in den schärfsten Zügen, in den bedeutsamsten Handlungen, in der raschesten Folge

jene Katastrophe herbeiführt, von deren welthistorisch erschütternden Wirklichkeit und Wirkung alle tragischen Ereignisse und Dichtungen geweissagt haben; eine Katastrophe, in welcher der Fluch des adamitischen Geschlechts auf das heilige Kind dieses Geschlechtes fällt als das schauerlichste Gericht Gottes über die Welt, das durch die unendliche Treue dieses heiligen Opfers zur Versöhnung der Welt wird, und seine Verklärung herbeiführt. Der Friede Gottes weht jedes empfängliche Herz wie ein neuer, erweckender Lebenshauch aus dem tiefen Todesleid, und aus der himmlischen Siegesfreude dieser Geschichte an. Eine solche reale Idealwelt erschließt sich uns in der evangelischen Geschichte. Es ist eine wunderreiche, himmlisch hochragende Wirklichkeit, die der Philister mit Entsetzen anstarrt, und die er sich beeilt, als ein mythisches Wolkengebilde darzustellen, um von der gewaltigen Wirkung frei zu werden, womit sie sein Behagen verstört. Wo aber die Wirklichkeit so das Wunder, das Symbol und die Poesie in ihrer höchsten Einheit, Kraft und Tiefe darstellt*), da muß jede Mythenbildung zu spät kommen, und sie wird sich nur als ein scheues, apokryphisches Produkt in der Sphäre des unreiferen christlichen Volkslebens neben den einfachen Berichten von dieser Wirklichkeit erhalten können. Hier muß nothwendig jede abstrakte Dichtung unter der Wirklichkeit bleiben, und die Voraussetzung, diese Wirklichkeit selber sei eine solche Dichtung, ist ein blasses Gespenst, das sich in das Mittagslicht wagen will.

1. Bemerkung. Ueber den Begriff des Mythus ist in neuerer Zeit viel verhandelt worden, nachdem das Wort auf dem theologischen Gebiet vielfach in vagem Sinne, zuletzt von Strauß, war gebraucht worden. Hier mußten Dichtungen, Erdichtungen, Unrichtigkeiten, Mährchen und Anekdoten an dem Begriff des Mythus Theil haben. Diese Vermengung hat unter andern Tholuck in seiner Schrift: die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte S. 51 ff. gerügt. Später erklärte sich Strauß bestimmter: „Evangelischen Mythus nennen wir eine solche auf Jesus unmittelbar oder mittelbar sich beziehende Erzählung, welche, und so weit wir sie nicht als Abdruck einer Thatsache, sondern als Niederschlag einer Idee seiner frühesten Anhänger betrachten dürfen. — Der Mythus in diesem Sinne wird uns auch hier, wie auf andern Gebieten theils rein

*) Vergl. m. Schrift: Ueber den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien S. 31.

für sich als Substanz der Erzählung, theils als Accidenz an wirklicher Geschichte begegnen." Die ganze Definition beruht auf der Verkennung des Grundverhältnisses zwischen Ideen und Thatsachen. Sie setzt in der evangelischen Geschichte selber eine verkümmerte Verwirklichung der ewigen Ideen, und in der Erzählung der evangelischen Geschichte eine die Wirklichkeit überwuchernde idealistische Darstellung derselben voraus. Die Idee wirkt hier in neptunischer Art, nicht in vulkanischer; sie bildet „Niederschläge" des Thatsächlichen, sie „verwascht" die festeren Gebilde der Tradition in ihren Strömungen; mit Feuerkraft festes Urgestein zu bilden, und eine neue Welt aus dem Grunde zu heben, dazu fehlt ihr die Kraft. Der Unterschied zwischen philosophischem und historischem Mythus kommt hier nicht zu seiner vollen Bedeutung. Der philosophische Mythus erscheint als der reine, der aus zwei Quellen schöpft, aus der alttestamentlichen Messiaserwartung, und aus dem Eindruck, den Christus hinterlassen hat. Der historische Mythus erscheint hier als Mythus an der Geschichte, indem ein einzelner Vorfall die Grundlage ist, deren sich die Begeisterung bemächtigt, „um sie aus der Idee von Christus heraus mit mythischen Bildungen zu umschlingen". Der reine oder philosophische Mythus ist hier zwiefach zersetzt von realen Elementen, einmal von der Messiaserwartung in ihrem realen Triebe, dann von dem Eindruck Christi nach seinem realen Inhalt. Der geschichtliche Mythus aber ist hier zwiefach alterirt durch Verkümmerungen. Einmal ist ein Vorfall da, dessen sich die Begeisterung erst bemächtigt, statt daß er die Begeisterung erwecken sollte, dann wird aus diesem Vorfalle der Mythus nicht dadurch geschaffen, daß derselbe in dem Feuer der Idee weitergebildet wird, sondern dadurch, daß ihn die Mythenbildung etwa wie eine Guirlande „umschlingt". So fremd sind auf dem Gebiete dieser Kritik überall einander die Idee und die Wirklichkeit. Wie Ormuzd und Ahriman begegnen sie einander. Der Doketismus der dualistischen Weltanschauung, welcher das Mysterium in seiner Fülle nicht zu erfassen vermag, daß Gottes Sohn ins Fleisch gekommen, wirkt hier zusammen mit dem Ebionitismus, der in der christlichen Gemeine eine über den Propheten und seinen Eindruck hinausgehende Idealistin sehen will, und es nicht fassen mag, daß das Fleisch des Lebens Christi vom Geist durchwirkt, seine Thaten (die vermeintlichen Anekdoten) von der Idee durchleuchtet sind, dem also die Lehre, daß Jesus der Christ sei, fremd bleibt. Jener Doketismus bringt es nie dahin, die Fülle der Gottheit in der Mitte der Menschheit, die Fülle der Idealität in der Blüthenkrone der Wirklichkeit zu erkennen. Nur im scheuen Schwalbenfluge über die Erde dahin darf die Idee mit ihrem Flügel den Boden streifen. Der Ebionitismus aber vermag es nie, in dem Menschensohne den Sohn Gottes aufzunehmen, der zum Vater geht, der ganz in die Herrlichkeit Gottes emporgezogen wird. Für ihn bringt es die menschliche Natur nur zur

Idealisterei, zu einem kurzen Bärentanz nach dem Rhythmus des Ewigen, um immer wieder bald und schwer auf die plumpen Vorderfüße zu fallen. Diese Schwalbenscheu des Idealen, und diese Bärenhaftigkeit des Wirklichen deuten hin auf den ewigen Riß in der Welt, oder vielmehr in der Weltansicht der bezeichneten Kritik, der als das eigenthümliche Merkmal des Manichäismus auf dem Boden des Christenthums zu betrachten ist. Die theologische Erörterung über den Begriff des Mythus hat sich mit Vorliebe der Schrift von Otfried Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, angeschlossen. Die Mythen, sagt Müller, S. 59, sind nach ihrem äußeren Begriff „Erzählungen von Handlungen und Schicksalen persönlicher Einzelwesen, welche nach ihrem Zusammenhange und ihrer Verflechtung insgesammt eine frühere, von der eigentlichen Geschichte Griechenlands ziemlich genau getrennte Zeit betreffen". Was den innern Begriff des Mythus betrifft, so ist derselbe „eine Weise, Idee und Faktum miteinander zu verschmelzen." (S. 78.) „Diese Verknüpfung (des Geschehenen und des Gedachten), sagt der Verf., findet bei den meisten Mythen Statt, und es möchten nicht viele sein, in welchen nicht etwas Reelles und etwas Ideelles nachgewiesen werden könnte. — — Je älter der Mythus, desto inniger ist in ihm das Faktische mit dem Gedachten verschmolzen. Daher auch die Unterscheidung der historischen und philosophischen Mythen, auf die man früher oft sehr großen Werth legte, von verhältnißmäßig geringer Anwendbarkeit ist." (S. 70.) Es ist ganz der christlichen Theologie entsprechend, daß je älter der Mythus ist, desto inniger in ihm das Faktische mit dem Gedanken verschmolzen erscheint. Das Ursprüngliche ist der Typus der Vollendung. Wie also die höchste Mythik im Mittelpunkte der Geschichte besteht in der Einheit der Momente des Wirklichen, des Wunderbaren, des Symbolischen oder Idealen und des Poetischen, so muß auch die erste Mythik am Anfange der vorgeschichtlichen Zeit diese Einheit zeigen. Es liegt in der Natur der Sache, daß hier jede Idee sofort ihren Typus in der Realität findet, und daß umgekehrt jede Thatsache noch in der Beziehung auf die Idee leuchtet. Allmälig aber findet wirklich eine Verzweigung Statt. Der Mythus von der Pandora, z. B. ist jedenfalls ein philosophischer; er stellt die Idee des entstehenden Uebels in einer Thatsache dar. Dagegen erscheint in der Heimholung der griechischen Helena von Troja eine Thatsache, die zu einem höchst bedeutsamen Mythus ausgebildet wird, in welchem das Volk, welches sich dem Dienste der Schönheit geweiht hat, seine Heldenthaten seiner Richtung gemäß beginnt. Endlich bildet die harmonische Verbindung aller auf das idealisirte Faktum sich beziehenden Momente den poetischen Mythus. Müller hebt ihn nicht als eine eigenthümliche Art des Mythus hervor, allein er verhandelt das Hiehergehörige S. 205 unter der Ueberschrift: „Wie der Mythus von

dessen Bearbeitung durch Dichter und Schriftsteller zu scheiden sei". Hier wird als der Antheil des Dichters an der Bildung der Thatsache besonders das psychologische Motiviren der Begebenheiten und die Ausgleichung verschiedener Sagen zur Darstellung eines harmonischen Sagenkreises bezeichnet. Vergl. die Schrift von Ullmann: Historisch oder Mythisch, S. 56.

Ueber den Unterschied zwischen Mythus und Sage vergl. George, über Mythus und Sage, und Strauß Leben Jesu 1. Bd. S. 113. Als das Sagenhafte will Strauß einerseits die Ungenauigkeiten, andererseits die Ausmalungen, welche das Geschichtliche modifiziren, das durch längere mündliche Tradition hindurchgeht, bezeichnen. Mit diesen Formalien ist aber das tiefe Wesen der Sage nicht im Mindesten angegeben. Die Unterscheidung von George würde den historischen Mythus zur Sage machen. — Zunächst sind Mythus und Sage Eins; jener ist die Sage der Griechen, diese ist der Mythus der Deutschen. Sobald aber nach dem wesentlichen Unterschied der Begriffe, die man mit den Worten verknüpft, gefragt wird, muß man wohl anerkennen, daß der Mythus die zerstreute Saat des religiös Bedeutsamen dichtend zur Reife bringt, während die Sage die Erkenntniß des Idealen in der gemeinen, bunten, phantastischen oder auch schauerlichen Wirklichkeit ahnend ausspricht. Die Nemesis verklärt das bewußt verschuldete Mißgeschick. Sie gehört dem Mythus an. Die Loreley verklärt den Schiffbruch am Lurleyfelsen, das unbewußt oder auch gar nicht verschuldete Mißgeschick; sie gehört der Sage an.

2. Bemerkung. Bei der Würdigung des Verhältnisses der evangelischen Geschichte zur Mythologie ist die evangelische Geschichte zu betrachten 1) als Urgeschichte der neuen Menschheit, oder des realen Volkes Gottes, die als solche allerdings nicht Geschichte im gewöhnlichen Sinne, sondern nur poetische, symbolische und religiöse Geschichte sein kann; 2) als der Anfang einer Lebensentfaltung, die ihrem Wesen nach die Offenbarung der Wahrheit ist, insbesondere der Wahrheit der Ideen, welche in ihrer Thatsächlichkeit, und der Thatsächlichkeit, welche in ihrem idealen Wesen sich bewährt. Nach dem Begriff des Christenthums ist es eine Unmöglichkeit, daß es durch verschönernde Darstellung übertroffen, bereichert oder weitergeführt werden könnte.

3. Bemerkung. Die Linie der realen Wechselwirkungen zwischen der Idee und der Wirklichkeit stellt sich dar in der Prophetie. Die Idee der Prophetie, welche viele Theologen als ein Unkraut über den Zaun ihres Feldes geworfen hatten, ist ihnen von Botanikern und Poeten wieder zurückgebracht worden, welche anfingen, selbst im Leben der Pflanzen das Wesen der Prophetie zu erkennen. Göthe's Gedicht: Die Metamorphose der Pflanzen (Bd. 1, 326) ist in dieser Beziehung sehr bedeutsam. Man kann in allen Erscheinungen des Naturlebens, die eine höhere Entfaltung

nicht nur äußerlich ankündigen, sondern auch innerlich vorbereiten, wie z. B. das Blatt die Blume, ein Bild der Prophetie sehen. —

Die Mythe dagegen hat ihre Typen in den mannigfachen Spiegelungen oder Schatten- und Lichtbildern, an denen die Natur so reich ist. So scheint z. B. der Mond ein Bild des historischen Mythus zu sein: auf dem dunkeln, realen Körper drückt die Sonne ihr Lichtbild, so zu sagen, die Idee ihres Wesens ab. Die Morgenröthe dagegen bezeichnet den philosophischen Mythus; hier ist es der junge Tag, der sich vor seiner Erscheinung in der Welt in den Dünsten des Himmels eine schöne, aber wesenlose Leiblichkeit bildet. Der Regenbogen stellt die ursprüngliche Einheit der beiden Mythusarten im Bilde dar, den Urmythus, denn hier wird die Wolke, welche die dunkle Wirklichkeit darstellt, verklärt durch das Licht, das Licht aber, die farblose Idee bezeichnend, entfaltet in seiner Vermählung mit dieser Wirklichkeit seinen ganzen Farbenglanz. Als ein natürlicher Schatten des poetischen Mythus erscheint endlich der Wiederschein der Gestirne in der klaren Flut. Wie im Spiegel des Wassers die verklärten Bilder der Sonne und des Mondes erscheinen, so daß das Wort sich erfüllt: „Kehrt wellenathmend ihr Gesicht nicht doppelt schöner her?" so erscheinen die reinen Abbilder der idealen Geschichte oder der mythisch verleiblichten Ideen mit gehobenem Glanze in dem Elemente der Poesie.

Sechster Abschnitt.

Die Wirkung der idealen Geschichte: die festliche Erinnerung.

Große Charaktere offenbaren sich durch große Erweisungen ihrer Kraft. Diese Erweisungen aber bewähren sich in großen Eindrücken, welche sie in dem Kreise ihrer Wirkung hervorbringen. Jene Eindrücke endlich dauern in einer starken, reichen und hellen Erinnerung der erschütterten Geister fort. Je stärker der Eindruck ist, den ein Mensch empfangen hat, desto mächtiger zieht er sich durch sein Leben als eine Erinnerung, welche über alle schwächern Eindrücke und Erinnerungen entschieden vorherrscht. Je allgemeiner ferner dieser Eindruck ist, je mehr Gemüther ihn mit einander theilen, desto mehr wird die Erinnerung in der Unterhaltung und Verkündigung einer geistigen Gemeinschaft fortleben. Ist der Eindruck aber ein religiöser, praktisch-lebendiger,

so muß er sich in einem Gemeindeleben darstellen, dessen geistiges Wesen selber mit seiner Erinnerung Eins ist und in steter Wechselwirkung steht. In dem Maaße endlich, als jener Eindruck ein erfreulicher und erhebender ist, wird die Erinnerung, worin er forttönt durch die Welt und durch die Zeit, eine festliche sein.

Somit mußte sich denn die Wirkung des Lebens Jesu durch die evangelische Geschichte in dem Leben und Kreise der Seinigen in der festlichsten Erinnerung ausprägen und erhalten; denn die stärkste Wirkung, welche die Menschheit erfahren hat, lag in der Erweisung seines gottmenschlichen Lebens, da die Herrlichkeit Gottes durch dasselbe sich vollkommen offenbarte in der Mitte der Menschheit. Daher ist denn auch die Erinnerung an ihn und seine Geschichte der vorherrschende, alle andern menschlichen Erinnerungen überwaltende, geschichtliche Gedanke in der Menschheit. Von vorne herein hat diese Wirkung des Lebens Christi eben wegen ihrer unendlichen göttlichen Kraft durch die Erschütterung der Seinen die ganze Menschheit in ihrem Grunde erschüttert. Sie ist eine Wirkung, welche immer noch fortgeht durch die Glieder des Geschlechts, und welche nimmer ruht, bis sie den ganzen Leib der Menschheit durchdrungen hat. Als eine religiöse Wirkung aber, oder vielmehr als die religiöse Wirkung, wie sie hervorgehen mußte aus der Herrlichkeit der vollendeten Religion, bildet sie eine Gemeine, deren geistliches Leben mit ihrer Erinnerung identisch ist. Die höchste Feier des christlichen Lebens z. B. ist die Verkündigung des Todes und Sieges Christi im Abendmahl. Fassen wir nun den Inhalt der evangelischen Geschichte ins Auge, wie er sich ausprägt in dem Gehalt des christlichen Lebens, in der Gewißheit der Offenbarung Gottes, der Versöhnung, des Sieges über den Tod, der himmlischen Herrlichkeit Christi und der Seinen, so ergibt sich sofort die Schlußfolge, daß uns in dieser so bestimmten und erfüllten Erinnerung der christlichen Gemeine die festliche Erinnerung der Menschheit an die großen Tage und Thatsachen ihrer Wiedervereinigung mit Gott erscheinen muß.

Die Wirkung des Lebens Jesu und seiner Thatsachen ist ganz im Allgemeinen als die höchste Erschütterung der Menschheit

zu betrachten. So als Erschütterung mußte sie sich sofort auch den Feinden Christi und denen, welche unbewußt im Element der Feindschaft seine Einwirkung erfuhren, bemerkbar machen. Seine Feinde konnten die Erinnerung an ihn nicht los werden, obwol sie sich ihnen zur Karrikatur verunstalten mußte in dem fälschenden Medium ihrer Selbsttäuschung; so wie sie sich vorab schon die Einwirkung Christi selber in eine verbitterte und falsche Erfahrung verkehrt hatten. Dieß zeigt der nach der Apostelgeschichte immerdar aufgeregte, aufhorchende und eifernd hervortretende Haß der Feinde Jesu gegen die Verkündigung seines Todes und seiner Auferstehung. Der römische Staat, dessen Repräsentant Pontius Pilatus sich in kraftloser, falscher Haltung zur Exekution der jüdischen Rathschläge gegen Jesum verleiten ließ, empfing durch diese Exekution den ersten Stoß, welcher ihn in die feindliche Verstimmung gegen Christum hineintrieb. In der Sphäre dieser Verstimmung bildeten sich die Nachrichten aus, welche Tacitus und Suetonius *) über Christum verbreiteten. Auch auf den Höhepunkten des römischen Weltlebens empfingen die Geister der Zeit gar bald einen dumpfen Eindruck von jenem großen Geisteskampf und Sieg, dessen Wirkungen immer mächtiger die Welt bewegen mußten.

Jene feindliche Verarbeitung der Wirkung Christi, welche sich in einer verdüsterten Tradition über ihn äußerte, war von einer allgemeineren Sphäre der unentschiedenen Bewunderung seiner offenbar gewordenen Geistesmacht umgeben. Unter solchen Eindrücken schrieb Josephus von Christo **).

In dem ganzen Lebenskreise der empfänglichen Gemüther aber, der Erwählten, war der Eindruck der Persönlichkeit Christi ein klarer, gesegneter, der das alte Leben in der Sünde richtete und ein neues Leben in der Liebe und Gerechtigkeit pflanzte. Hier wurde denn die Erinnerung an ihn zu einem ewigen Feste. Sie mußte in dieser Gestalt ihrer Natur nach alle andern Erinnerungen der Gläubigen überwiegen und überdauern, beleuchten und läutern und in den innigsten Zusammenhang mit sich selber bringen; so daß sie das leuchtende und durchdringende

*) Tacitus, Ann. XV. 44. — Suetonius, vita Claud. C. 25.

**) Josephus Ant. XVIII. 3, 3.

Prinzip aller ihrer Erinnerungen wurde. Wie hätte sie nicht das Prinzip aller Erinnerungen der Christen werden sollen, da sie das Prinzip ihres ganzen christlichen Lebens wurde?

Die Tradition der evangelischen Geschichte ist das geschichtliche Wort, welches mit der geschichtlichen Kraft des evangelischen Lebens korrespondirt. Diese beiden Seiten der fortdauernden Wirkung Christi sind in ihrem Grunde identisch. Man kann sonach die Kirche als eine fordauernde reale Erinnerung an ihn betrachten, oder auch als eine fortgehende Wirkung seines Lebens. So wie der Mond unsrer Stube näher ist als die Lampe im Hause eines Nachbars, obschon er tausend Mal entfernter ist, weil er nämlich tausend Mal mächtiger wirkt, und wie uns wiederum die Sonne unendlich näher ist als der Mond, obwol sie wiederum dem Raume nach in einer unermeßlich weiteren Ferne steht *), so ist uns Christus, den die äußeren Raumverhältnisse nach seiner verklärten Leiblichkeit so weit von uns entfernt haben, dennoch in der Kraft seiner Wirkung unendlich viel näher, als irgend ein Mensch in der Nachbarschaft; ja er ist bei uns, und vermittelst des Glaubens an ihn in uns kraft seiner Wirkung. Dieß sind die idealen Raumverhältnisse. So hat die Geographie des Geistes und der Liebe auf der Erde ganz andere Verhältnisse der Nähe und Ferne, als die Geographie des mathematischen Wissens. Was in dieser Weise vom Raume gilt, gilt ebenso von der Zeit. Nach der Christologie des Raumes heißt es: Christus ist hier in der Kraft seiner Wirkung, gleich wie die Sonne in der Kraft ihrer Wirkung so gut wie an und in der Erde ist. Nach der Christologie der Zeit aber, oder nach der Chronologie des christlichen Geistes spricht die das Gedächtniß des Herrn feiernde und verkündigende Gemeine mit Recht: „er

*) So weit die Sonne von unsern Augen entfernt sein mag, so bald sie gesehen wird, so ist sie durch den von ihr ausgehenden Strahl in unserm Auge. Es ist zwischen dem sehenden Auge als solchem und der gesehenen Sonne als solcher kein Zwischenraum, der das Sehen, mithin das Genießen der Sonne verhindern könnte; der Strahl bringt sie uns so nahe, als es, damit sie gesehen werde, ohne unser Auge zu verletzen, nöthig ist. Was von der Sonne für uns genießbar ist, das kommt in ihren Strahlen zu uns; durch ihre Strahlen wird aller Zwischenraum zwischen ihr und uns so gut als vernichtet. So stelle ich mir die Wirksamkeit des entfernten, in irgend einem Himmel figürlich persönlich gesehenen Christus unter einem sinnlichen Bilde vor. S. Lavaters Jesus Christus, stets derselbe, 31.

war so eben noch hier, und er wird schnell wieder kommen. Er kommt bald.“ Man hat die Christologie der Zeit nicht gekannt, wenn man gemeint hat, die Apostel hätten sich in schwärmerischer Aufregung mit ihrer Verkündigung der nahen Zukunft des Herrn verrechnet. Sie redeten aus jenem Hochgefühl des gereiften Christen, womit er als Erbe Gottes und seiner Ewigkeit der Zeit gegenübersteht, so daß auch ihm, wie seinem Gott selber nach Maßgabe seiner Feier im Geiste tausend Jahre sind, wie ein einziger Tag. Man kann sich in dieser Beziehung die höchste Auffassung der Zeit durch die höhere klar machen. Das glorreiche Auftreten Luthers in Worms bleibt uns neuer und näher gerückt, als die späteren Streitigkeiten der lutherischen Theologen. So eben noch scheint Hermann der Cherusker die Germanen zum Siege über Rom geführt zu haben, während uns der letzte Hexenprozeß als eine gar alte Geschichte erscheint. Alle andern Erinnerungen der Menschheit aber überragt in ewiger Jugendfrische das Gedächtniß Christi, seines Todes und Sieges, die ewige Gemeine Christi ist eine ewige Erinnerung an ihn.

Wir fassen aber hier insbesondere jene in dem historischen Worte fortlebende Erinnerung, welche sich in der apostolischen Gemeine bilden mußte, ins Auge. Diese Erinnerung mußte der einzigen Wirkung Christi gemäß sein, also unendlich tief und stark, entwickelt und bestimmt, und in ihrer Totalität oder Vollendung himmlisch selig und festlich. Die von Christo ergriffenen Menschen konnten alles Andre vergessen; aber nicht ihn, sein Thun, seine Worte und sein Leiden, die Offenbarungen seiner Herrlichkeit. Der Geist Christi, der mit der Vollendung seines Lebens auf sie überströmte, war das Einheitsprinzip, welches ihre Erinnerungen verknüpfte, das Lebenselement, welches sie erneuerte und bewahrte. Sie mußten sich von der Macht dieses Lebens getrieben fühlen, die großen Thatsachen, auf denen es beruhte, fort und fort einander ins Gedächtniß zu rufen und der Welt zu verkünden. Sie waren mit der evangelischen Geschichte zu Einem Leben verschmolzen; ihre Versöhnung, ihre Seligkeit war mit derselben identisch, darum konnte ihnen der herrliche Schatz ihrer evangelischen Erinnerungen nicht verbleichen. Sie fanden in dem Leben Jesu das hohe Himmelswunder, welches

der Welt Rettung brachte, darum mußte der Inhalt desselben sie in stiller, tiefer, herrlicher Gemüthsbewegung stets beschäftigen. Das war um die zehnte Stunde, sagt Johannes von seiner ersten Begegnung mit Jesu (Ev. Joh. 1, 40). Diese Stunde blieb ihm unvergeßlich, wie einer Mutter die Stunde, worin sie ihr Kind zur Welt geboren hat. Maria bewahrte alle die Worte, welche ihr heilbringendes Kind verherrlichten, in ihrem Herzen. „Wir können es ja nicht lassen, zu reden, was wir gesehen und gehört haben," erklären die Apostel vor dem Synedrium (Act. 4, 20). Man kann keinem Menschen verbieten, die größesten, gewissesten, herrlichsten Erlebnisse, in denen ihm sein eigenes Leben aufgeht und aufersteht, zu verschweigen *). So sprachen die Apostel Worte der sprudelnden Freude aus der Fülle ihrer begeisterten Erinnerung: das war ihre Art zu predigen. Man hat neuerdings behauptet, die Apostel haben nicht die evangelische Geschichte vorgetragen, sondern nur die Dogmen des Christenthums. Etwa eine evangelische Metaphysik? Das war ja gerade das erste Dogma des Christenthums: das Wort ist Fleisch geworden, also auch Geschichte, Thatsache. Die Hoheit und Frische der apostolischen Auffassung mußte demzufolge gerade darin bestehen, daß das Wort Christi verkündigt wurde in seiner lebendigen Einheit mit den Thatsachen, oder auch die Thatsachen seines Lebens, namentlich sein Tod und seine Auferstehung in der Idealität des Wortes; beide Stücke in der lebendigen Einheit, worin sie dem Glauben gegeben waren. Allerdings bildeten die beiden großen Thatsachen des Todes und der Auferstehung Christi die Grundtöne aller Zeugnisse der Apostel. Konnte aber der Tod Christi für ihre Zuhörer seine einzige Bedeutung gewinnen, wenn sie nicht auch sein Leben in seinen wesentlichsten Zügen darstellten? Konnten sie seine Auferstehung als eine gewisse Thatsache darstellen, wenn sie nicht auch die Erweisungen Christi nach seiner Auferstehung berichteten? Die ausführlicheren Vorträge dieser Art scheinen allerdings ein Geschäft der Evangelisten geworden zu sein. Allein woher sollten diese ihren Stoff genommen

*) Man kann es keinem Christen verbieten, von seiner Seligkeit in der Gemeinschaft mit Christo zu zeugen: dieses unveräußerliche Recht macht ihn zum wesentlichen Prediger, so wie das Recht der lebendigen Fürbitte zum wesentlichen Priester.

haben, wenn nicht aus den Mittheilungen der Zeugen, welche den Herrn unmittelbar umgeben hatten? Diese Zeugen waren das lebendige Evangelium; die Gemeine, mit welcher die inhaltreichste, hellste und schönste Erinnerung an Jesu so innig Eins war, wie der Duft einer frischen, aufgeschloßnen Rose mit dieser Rose Eins ist.

Diejenigen Schriftsteller, welche in unserer Zeit alle Gewißheit und Zuverlässigkeit der apostolischen Tradition in Beziehung auf das Leben Jesu zu läugnen anfangen, scheinen in der Sphäre des Literatur- und Zeitungslebens, worin eine Welle die andere verschlingt, eine Neuigkeit des Tages um die andere schnell ihren Bleiglanz verliert, ein Standpunkt den andern in der unruhigsten Folge ablöst, die Fähigkeit immer mehr zu verlieren, sich von dem apostolischen Gedächtniß in seiner Einzigkeit, Macht und Innigkeit eine klare Vorstellung zu bilden. Als Kinder der Zeit, die dem zeitlichen Gott, dem Prozeßgott, mit einem Gedächtnisse dienen, das in ewigem Wechsel der Eindrücke über der fieberhaften Unruhe eines unstäten Herzens kreist, sind sie die bestimmtesten Antipoden jener seligen Menschen, die durch die Kraft des Geistes Christi in seiner Ewigkeit mit ihm lebten, die in der stillsten Tiefe und in der innigsten Bewegung des Gemüths, in ewigem Sonntagsfrieden mit himmlisch festlicher Erinnerung das Gedächtniß seines Lebens, seines Todes und seiner Verherrlichung bewahrten, in deren innerem Leben die Thatsachen des Neuen Testamentes stets Neuigkeiten blieben, welche den urfrischen Glanz der aufblühenden Blumen, des glühenden Silbers, oder der ewigen Gottesgedanken an sich trugen. Während in dem Zeit- und Zeitungsleben unserer Tage der Gehalt des Gedächtnisses immer trüber durcheinander gemengt wird durch die Unruhe des Herzens, standen die großen Anschauungen und Erinnerungen der apostolischen Gemeine in unvergänglicher Schönheit und Klarheit fest, weil sie auf ein Gemüthsleben sich gründeten, das in die Tiefen der Ewigkeit versenkt, in Gott beruhigt, von Christo erfüllt war.

Bemerkung. Man kann darin mit Hug (Einleit. ins N. T.) einverstanden sein, daß die Apostel nicht etwa in den Versammlungen

die Geschichte des Herrn nach ihren Umständen und der Abfolge nach so vorgetragen haben, daß Geschichtsbücher daraus entstehen konnten. Daraus folgt aber nicht, daß sie sich in ihrem Unterricht, „in wie weit er bloß historisch war, auf das Leiden, den Tod des Herrn, und den Pfeiler der ganzen Lehre, seine Wiederauferstehung" beschränkten. Wenn Weiße (die ev. Gesch. S. 21 ff.) für diese Ansicht sich auf den geringen Bestand von evangelischen Geschichten in den apostolischen Briefen beruft, so ist dabei der große Unterschied zwischen der mündlichen Wirksamkeit der Apostel, durch welche sie die Gemeinen stifteten, und der schriftlichen, durch welche sie die Gemeinen erbauten, nicht zur Genüge beachtet.

Zweite Abtheilung.

Die allgemeineren Urkunden des Lebens Jesu.

Erster Abschnitt.

Ueberblick.

Die bestimmtesten, geschichtlichen Urkunden des Lebens Jesu sind die vier Evangelien. Sie bilden den Mittelpunkt aller evangelischen Zeugnisse von Jesu, den unmittelbaren Abdruck, den seine wunderbare Persönlichkeit sich in der Sphäre der literarischen Bildung, der Schrift geschaffen hat. Allein dieser Mittelpunkt ist keine isolirte Erscheinung. Die Evangelien werden nach ihrem Inhalte vorausgesetzt, gefordert und getragen von dem ganzen Neuen Testamente, insbesondere von der Apostelgeschichte; so wie in ähnlicher Weise die historischen Bücher des Alten Testamentes vorausgesetzt werden durch den Gehalt der Psalmen und Propheten. Rosen und Lilien wachsen nicht unmittelbar aus dem Erdboden hervor; eben so wenig die Zeugnisse des theokratisch begeisterten Lebens im Alten, des christlich seligen Lebens im Neuen Testamente. Das ganze Neue Testament aber ist wiederum nur als der Abschluß, die Krone eines allgemeineren Organismus, nämlich der heiligen Schrift zu betrachten. Das

Alte Testament findet seinen Abschluß nicht in sich selber. Wer das Neue Testament von demselben abtrennen will, muß das Räthsel deuten, wie die starke Eiche in ihrem Aufschuß plötzlich zu dieser Verkümmerung gekommen sei, weßhalb sie statt in die Krone, in einen knorrigen Stumpf habe auslaufen müssen. Die Bibel aber wird nach ihrem substantiellen Gehalt von den zwei größesten welthistorischen religiösen Erscheinungen, welche bis in die Gegenwart hineinragen, von dem Judenthum und Christenthum beglaubigt. Die theokratische, monotheistische Linie, welche den herrschenden Grundton in der Geschichte des religiösen Lebens der Menschheit bildet, führt sowol durch ihre Kehrseite, den Talmudismus, als durch ihre Lichtseite, das Christenthum, auf die hohe Region der biblischen Institutionen und Thatsachen zurück. Allein man kann nicht so leicht von der zerbrochnen Schaale der Frucht, als von der Frucht selber einen Schluß auf die einstige Blüthe derselben machen. Die christliche Kirche als die Frucht jener Wunderblüthen der biblischen Worte und Thatsachen, ist ein großes ewig fortdauerndes Zeugniß für die Wahrheit derselben. Sie selber aber ist hinwiederum der lichte Kreis, welcher von dem dunkleren Grunde des allgemeinen religiösen Bewußtseins der Menschheit getragen wird, so wie in der Pflanzenwelt das Reich des Blühenden auf dem des Grünenden ruht. Man kann die christliche Kirche nicht aus der jetzigen Menschheit hinweg denken, ohne diese verstümmelt, ihrer Entwickelungskraft beraubt, und verwaist zu sehen. So bilden die vier Evangelien den Mittelpunkt einer Reihe von Sphären, die in unauflöslicher Weise miteinander verkettet sind. Bricht man den Edelstein aus einem Brillantringe, so wird dieser werth- und bedeutungslos; so verhält es sich mit der evangelischen Geschichte im Verhältniß zu ihrer Einfassung. Da aber das Leben Jesu in dieser Weise mit jenen allgemeineren Lebenskreisen, welche dasselbe concentrisch umgeben, zusammenhängt, so muß es sich, wenn auch immer leiser und unbestimmter, doch in allen diesen umfassenden Kreisen abgedrückt haben. Sie alle müssen als Urkunden des Lebens Jesu angesprochen werden können. Sonach erscheint also die Reihenfolge der allgemeineren Urkunden des Lebens Jesu in folgender Ordnung: 1) Das

Neue Testament, 2) das Alte Testament, 3) die Theokratie, insbesondere die christliche Kirche, 4) die Menschheit in ihrem religiösen Leben.

1. Bemerkung. Die ganze Lichtseite der Menschheit steht im Grunde mit der Herrlichkeit der evangelischen Geschichte in dem innigsten Zusammenhange, und wenn erst der wissenschaftliche Sinn für den großen Organismus der Menschheit so entwickelt ist, wie der Sinn für animalische Organismen, so muß man am Ende in jedem beliebigen größeren Fragment der Geschichte eine organische Prophetie, welche auf die evangelische Geschichte hindeutet, entdecken können. So z. B. sind die Menschenfresser in der Darstellung der höchsten Verkümmerung der Menschheit eine bedeutsame Hindeutung auf den unendlichen Umfang der Tonleiter des menschlichen Lebens. Gleichwie der jähe Absturz einer Seeküste in die Tiefe auf das hochragende Vorgebirg über der Küste schließen läßt, so weist jene Tiefe der Verkümmerung über die Mittelregion des Kulturzustandes der Menschheit in eine himmlische Wirklichkeit derselben hinauf. Im engeren Kreise findet derselbe Schluß wieder seine Anwendung von den Versunkenen in Israel auf Israels Krone. Manche bedeutende Völker haben eine viel geringere Tonleiter der geistigen Unterschiede, als die bedeutendsten, jene sind durchschnittlich talentreich, diese stellen Berg und Thal dar in Riesenmaaßen, wie z. B. das deutsche Volk. Das israelitische Volk ist so zu sagen ein Volk von doppelter Claviatur. Im höhern Maaße gilt dieß von der Menschheit.

Zweiter Abschnitt.

Das Neue Testament.

Die Geschichte des Lebens Jesu wird in ihren Grundzügen nicht nur von den vier Evangelien, sondern von dem ganzen Neuen Testamente beglaubigt. Vorab setzt die Apostelgeschichte die Geschichte des Christenthums fort in demselben Ton, in demselben Geiste, worin die Evangelien die evangelische Geschichte erzählt haben. Die drei Hauptmomente des Lebens Jesu, die Kreuzigung, die Auferstehung und die Himmelfahrt treten in ihr ganz bestimmt hervor. Die Jünger der Evangelien erscheinen hier als Apostel; aber auch in ihrer Erneuerung bleiben die individuellen Charaktere derselben ganz den Charakterzügen

gleich, welche ihnen in den Evangelien gegeben sind; die bedeutendsten treten namentlich auf. Die Wunder Jesu wiederholen sich in den Wundern seiner Jünger selbst bis zu den größesten hin; bis zu dem Wunder der Todtenerweckung schreiten sie fort. Aber auch in den apostolischen Briefen und in der Apokalypse finden wir ein deutliches, mit einem Reichthum spezieller Züge ausgestattetes Gepräge des Lebens Jesu. Christus ist nach der Lehre der Apostel der Sohn Davids nach dem Fleisch, der Sohn Gottes nach dem Geiste (Röm. 1, 3, 4); der zweite Mensch, der vom Himmel ist, geboren in das geistliche Leben (1 Cor. 15, 45—47), geboren von einem Weibe (Galat. 4, 4). Seine Lehren entfalten sich in den Lehren der Apostel (1 Cor. 2); seine Wunder in den Gnadengaben der ersten Kirche (1. Cor. 12), sein großer Konflikt mit dem fleischlichen Sinn seines Volks in der Erfahrung seiner Zeugen (2 Cor. 2, 15 ff.); die Stiftung des Abendmahls in der apostolischen Darstellung desselben (1 Cor. 10). Der Kreuzestod und die Auferstehung Christi aber durchdringen überall die apostolischen Briefe als die wesentlichsten Momente seines Lebens, der Predigt des Evangeliums, und der christlichen Erfahrung. Christus hat also eine Gestalt gewonnen in den apostolischen Schriften, und man hat es nicht mit den vier Evangelien allein, sondern mit dem Neuen Testamente überhaupt zu thun, wenn man die wesentlichen Züge der evangelischen Geschichte bestreiten will. Auch die Briefe des Neuen Testamentes sind Evangelien.

Bemerkung. Ueber das Verhältniß der Darstellung des Lebens Jesu in den vier Evangelien zu der Darstellung desselben im Neuen Testamente überhaupt äußert sich Tholuck in seiner Schrift: Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, S. 372 ff., mit Beziehung auf die Kritik des Lebens Jesu von Strauß in folgenden Worten: „Gehen wir von den Evangelien zur Apostelgeschichte über, so werden wir erwarten müssen, daß von Wundern ferner nicht die Rede sein könne. — Allein ein solches plötzliches Abbrechen findet sich nicht, vielmehr bilden die Apostelgeschichte und die Briefe mit jenen evangelischen Berichten eine fortlaufende Reihe, und zwar eine fortlaufende Reihe des Wunderbaren. Es erscheint Christus nicht wie die Sonne der tropischen Länder, die ohne Morgenroth aufgeht, und ohne Abenddämmerung untergeht, sondern wie Jahrtausende lang die Weissagung ihm vorangeht, so geht das Wunder

ihm nach, und die Kräfte, welche er zuerst geweckt hat, sind noch eine Zeit lang in größerem oder geringerem Maaße thätig. Will mithin die Kritik die Sonne von der Welt hinwegdrängen, so hat sie es auch mit dem Morgen- und Abendroth zu thun." Die Kräfte, welche Christus geweckt hat, sind freilich nicht bloß noch eine Zeit lang thätig, sondern bis an's Ende der Welt, und darüber hinaus. Sie sind aber noch eine Zeit lang thätig in ihrer ersten originalen, durch das alte Leben gewaltig hin durchbrechenden, darum wunderbaren Gestalt.

Dritter Abschnitt.

Das Alte Testament.

Das Bild des Messias ist in den Schriften des Alten Testamentes deutlich und scharf gezeichnet. Wenn auch die einzelnen Zeichnungen nur zerstreute Züge sind, so liegt ihnen doch eine sich entfaltende Gesammtanschauung zum Grunde. Christus ist in den alttestamentlichen Schriften das Ziel der göttlichen Verheißung und der menschlichen Sehnsucht. Die ältere Theologie fand ihn mit Vorliebe in den dunkleren Stellen der alten heiligen Schriften; z. B. in der Pluralform: Lasset uns Menschen machen (1 Mos. 1, 26.), in dem Angesichte des Herrn (5 Mos. 4, 37.) in dem Engel des Bundes (Maleachi 3, 1.), und in ähnlichen Zügen. Die spätere rationalistische Theologie wollte kaum mehr das Vorhandensein der Erwartung des Messias, namentlich des leidenden Messias im Alten Testamente anerkennen. Auf einmal sprang der Wind um; nun sollte Christus im Alten Testament sein, aber kaum ein Schatten desselben im Neuen; aus alttestamentlichen Zügen des Messias sollte die christliche Gemeine das Wunderbare in dem Bilde ihres Stifters zusammengesetzt haben. Erst läugnete man also den Lilienstengel, und dann zur Abwechselung die Lilie, ohne zu ahnen, daß die Geschichte eben so wenig monströse Halbheiten zeigt, wie die Natur. Wenn man aber erst zur Klarheit über das Wesen Christi im Alten Testamente gekommen ist, so muß man eine reale Erfüllung der dort angelegten Erwartung fordern. Der

Messias ist zukünftig in dem ganzen treibenden Geiste des Alten Bundes. Dieser Bund stellt nicht bloß den Gegensatz zwischen der Gottheit und der Menschheit dar, sondern auch die Wechselwirkung zwischen beiden, die Annäherung, die gegenseitige Erfassung, deren letztes Ziel die reale Einigung in dem Gottmenschen sein soll. Die patriarchalische Verheißung schreitet schon fort von der Verheißung des Segens bis zu der Verheißung des heilbringenden Individuums, des Propheten schlechthin. Dem Gesetze selber, so sehr es in der Aeußerlichkeit des Buchstabens erscheint, liegt das Ideal des Menschen, wie er sein soll, also des Gottmenschen zum Grunde. Die Typik stellt in Schattenrissen nicht nur das Werk der Versöhnung, sondern auch den Versöhner selber dar. Die amtliche Salbung bezeichnet alle Seiten des Lebens Christi vorbildlich; seine prophetische, hoheprieſterliche und königliche Natur. Aus den Schilderungen des Messias im Alten Testament, namentlich in den Schriften der Propheten, ließe sich ein reiches Bild des Messias zusammensetzen. Jener Geist, z. B. der den eifernden Elias straft (1 Buch der Könige 19, 10 ff.), hat Gestalt gewonnen in der Erklärung, womit Christus die eifernden Jünger zurechtweist (Luk. 9, 55). Wenn man so spezielle, feine Idealzüge des Alten Testaments als fleischgewordene in dem Leben Jesu wieder findet, so darf man sich über die neutestamentliche Fleischwerdung der allgemeineren Züge der alttestamentlichen Offenbarung nicht mehr verwundern. Die Geburt aus dem Geist, das heilige Leben, die Milde, der furchtbare Kampf, das schwere Leid, der Tod, der Sieg, die Verherrlichung, die Weltversöhnung, die Welterneuerung und Verklärung: das sind lauter Züge des Messiasbildes, in denen das Neue Testament eins ist mit dem Alten, wie die Erfüllung mit der Hoffnung. Ja, in den Propheten so wie in allen Heiligen zeigen sich Blüthen der realen Menschwerdung Gottes, die endlich zu einer vollkommenen Frucht reifen mußten. Auf den Jesaias der wirklichen Geschichte konnte kein unpersönlicher Messias der bloß allgemeinen Idee, der Perfektibilität der Menschheit folgen. Wenn man sich's denken könnte, daß das Neue Testament eine Zeit lang verloren ging, so müßte in dem Falle ein theologischer Cüvier die Nothwendigkeit und

Beschaffenheit desselben im Allgemeinen aus der Eigenthümlichkeit des Alten schließen können. Solche divinatorisch wissenschaftlichen Geister waren die Propheten. Sie konnten aus den gegebenen Größen: Abraham, Moses und David auf die kommende Majestät Christi schließen. Es ist ein entgegengesetztes, unhistorisches Verfahren, hervorgehend aus dem Mangel an Sinn für das Organische in der Natur und Geschichte, wenn man dem Christenthum des Neuen Testaments ein unchristliches Altes vorangehen, oder auf das christologische Alte ein mythologisches Neues folgen läßt. Eine solche Voraussetzung der Denkbarkeit alles Monströsen ist ihrer Natur nach verkümmerte Romantik, wie sie sich mit Nothwendigkeit aus der pantheistischen Weltansicht entfaltet. Dagegen hängt die Erkenntniß des organischen Zusammenhangs zwischen dem Alten und Neuen Testamente mit der Erkenntniß des persönlichen, ewigen Gottes, des die Geschichte in freier Konsequenz durchwaltenden Jehova zusammen.

1. Bemerkung. Das Alte Testament kann nur in seinem Zusammenhange mit dem Neuen verstanden werden, das Neue nur in seinem Zusammenhange mit dem Alten. Der Talmudist scheidet das Neue Testament als falschen Anhang vom Alten aus, und vergöttert das Alte für sich, indem er lehrt, es sei ewig im Schooße Gottes gewesen. So wird ihm der lebendige Gott, der den Sohn ewig in seinem Innern hegt, zu einem silberbärtigen Rabbi, der das h. Buch, die Thora, in seiner vorweltlichen Ewigkeit schon formulirt hat. (Vergl. de Wette, Einl. in das Alte Testament S. 19.) Die Gegenfüßler der Talmudisten in ihrer Ansicht vom Kanon sind die alten und neuen Gnostiker, welche den Kanon durch die Ausscheidung des Alten Testamentes vom Neuen zu reinigen und zu heben wähnen, und die Identität des alttestamentlichen Jehova mit dem neutestamentlichen Gott läugnen. Die alten Gnostiker konnten das Alte Testament nicht würdigen, weil sie mit der dualistischen Weltansicht behaftet waren, und die Materie als das Böse setzten. In diesem Punkte war ihnen die reine Idealität, worin das Alte Testament die Schöpfung als eine Produktion des Wortes Gottes darstellt, schreckhaft; ebenso alle Konsequenzen derselben, namentlich die reale Menschwerdung des Sohnes Gottes. Die neuen Gnostiker werden im Grunde durch dasselbe Hinderniß zur Verkennung des Alten Testaments geführt. Darin, daß sie die Sündlichkeit aus der Endlichkeit erklären, oder in der individuellen Bestimmtheit nur die Beschränktheit des Geistes sehen, erscheint der alte Dualismus in seiner subtilsten Gestalt und giftigsten Schärfe. Im Grunde aber ist

der neutestamentliche Gott, den sie so im Gegensatz gegen den ewigen Jehova auffassen, das unpersönliche, ewig zerfließende Lichtbild der religiösen Sentimentalität, welches die unpersönliche, ewig zerfließende Welt in sich hegt als Gegenbild jenes ewig starren Rabbi mit der ewig starren Thora in seinem Schooße. Der Sohn Gottes des Talmudisten ist ein ewiges Gesetzbuch, der des Gnostikers eine ewige Metamorphose der Welt. Die Letzteren verkennen das einfache Gesetz durchaus, daß der Gott der Offenbarung eben darum, weil er sich gleich bleibt, den verschiedenen Stufen des sich entfaltenden religiösen Bewußtseins gegenüber eine verschiedene Gestalt annehmen muß. Derselbe menschliche Vater, von dem das zehnjährige Kind mitunter sagt: der Vater ist mir jetzt böse! erscheint dem zwanzigjährigen, gereiften Kinde als ein Vater, der auch in seinem strafenden Eifer die erziehende Liebe bewährte. — Neuere Feinde des Alten Testaments haben besonders gegen den donnernden Jehova sich aufgelehnt. Sie haben dabei übersehn, daß das Donnern fortwährend eine Thatsache der Wirklichkeit ist, daß es ganz natürlich ist, dieses Phänomen dem Alles bewirkenden Gott zuzuschreiben, und daß es sich am Ende also nur um den Unterschied handeln würde, ob man das Donnern in der Welt als eine beziehungs- und gedankenvolle Schickung Gottes betrachten wolle, oder als eine beziehungs- und gedankenlose.

2. Bemerkung. Die bisherige Christologie des Alten Testaments leidet an mehreren Gebrechen. Erstlich hat sie das Christologische desselben mit Befangenheit vorherrschend oder gar ausschließlich in bedeutsamen Einzelnheiten aufgesucht, statt es in der ganzen Entfaltung des alttestamentlichen Lebens zu bemerken. Zweitens hat sie das lebendige Werden des neutestamentlichen oder christologischen Lebens im alten Bunde und seine Stufenfolge, also den Organismus desselben nicht gehörig gewürdigt. Drittens aber ist ganz besonders verkannt worden, daß jenes Werden nicht bloß ein formales ist, aus welchem das dogmatische Christusbild hervortritt, sondern gleichzeitig ein substantielles, dessen Vollendung in dem wirklichen Gottmenschen erscheint. In der letzteren Beziehung wird die Christologie vielfach noch durch nestorianische Ansichten gedrückt, welche die allmälige Vermittelung des Lebens Christi durch die Weihungen der alttestamentlichen Stammlinie Christi bis zur Maria hinauf nicht gehörig würdigen. — Die Verkennung des Verhältnisses des Alten Testaments zum Neuen ist in der neueren Zeit besonders durch Schleiermacher (vergl. dessen Glaubenslehre, 2. Bd. S. 346. u. a. Stellen) und Hegel (s. dessen Religions-Philosophie, 2. Bd.) vertreten worden.

Vierter Abschnitt.

Die Theokratie, insbesondere die christliche Kirche.

Betrachten wir die Theokratie als die historische Entwickelung des Reiches Gottes, so liegt es nahe, dieselbe in drei Haupterscheinungen zu würdigen. Zuerst erscheint sie in dem Wachsthum ihres eigenthümlichen Lebens wie es fortgeht bis zum Ziele seiner vollkommenen Reife. Diese Reife wird dann offenbar dadurch, daß die reife Frucht des heiligen Organismus hervorbricht aus der abgestorbenen Schaale, und daß diese von jener sich völlig ablöst. Das geweihte Gewächs ist die alttestamentliche Gemeine; die Schaale der Talmudismus; die Frucht endlich die christliche Kirche. Da nun der Messias unstreitig der Mittelpunkt der Theokratie ist, so müssen diese drei religiöse Lebensformen miteinander durch bestimmte christologische Merkmale auf die evangelische Geschichte hindeuten. In den wesentlichen Voraussetzungen der alttestamentlichen Geschichte zuvörderst erscheinen die Präliminarien der evangelischen Geschichte. Das erste Grundgesetz der alttestamentlichen Geschichte ist dieß, daß das Reich Gottes durch große, auserwählte Individuen gegründet wird. Zu solchen Individuen spricht der Herr: ich gebe Völker für deine Seele (Jes. 43, 4). Die Theokratie konstruirt die Größe der Menschheit nicht dadurch, daß sie Zahlen auf Zahlen häuft, nicht durch die Zusammensetzung von „Millionen Perrücken oder Sokken". Nicht der Ameisenhaufe, in welchem die unterschiedlose Gleichheit waltet, sondern der Bienenstock, worin sich Alles auf eine mystisch waltende Königin bezieht, ist der Typus, welcher ihrer Idee der Menschheit entspricht. Der zweite Charakterzug der Theokratie ist dieser, daß sie die Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkte der Einheit auffaßt, sowol was ihre Breite im Völkerleben, als ihre Länge in den Perioden der Weltgeschichte anbelangt. Man redet viel von der Isolirung Israels im Alten Bunde; man sollte aber nicht verkennen, daß diese Isolirung eine Spannung des gekränkten monotheistischen Geistes in Israel mit den polytheistischen Völkern ist, eine Span-

nung, welche die Einigung der Völker mit Israel entschieden fordert und verkündigt, während die heidnischen Völker selber trotz aller Vermengung ohne Gefühl ihrer Bestimmung zur Einheit neben einander herlaufen. Jene theokratische Auffassung der Weltgeschichte in ihrer Einheit ist eine Hindeutung auf den Einigungspunkt. Drittens hat die Theokratie ein tiefes Bewußtsein davon, eine organische Entwickelung zu sein, das Werden der wahren Religion, ihre Bewegung zur Vollkommenheit hin darzustellen. Die Propheten sind voll von der Unterscheidung der verschiedenen Stufen des alttestamentlichen Lebens, und ihr eigenstes Leben ist die Verkündigung der Vollendung, der Erscheinung des Reiches Gottes in und mit dem Gottmenschen. Zuletzt legt dann die Theokratie auch ein großes Gewicht auf den ironischen Gegensatz, in welchem die Bestimmungen der göttlichen Oekonomie erscheinen gegenüber den Voraussetzungen des gemeinen weltlich befangenen Verstandes. Gott erwählt nämlich das Kleine zur Darstellung des Ewigen; das geringe, verachtete Volk der Juden wird Organ der Offenbarung; das verborgene Palästina wird der Schauplatz ihrer höchsten Wunder, in ihm vorzüglich das arme Galiläa, und hier vorab das verachtete Nazareth. Ein Philister hätte gewiß nicht „einen Winkel in Galiläa" für die Manifestation solcher Dinge erkoren, sondern viel eher die große mongolische Steppe, wo die „Exemplare der Gattung" in zahllosen Schaaren ihre Rosse tummeln. Dieses Grundgesetz der Theokratie, im Geringen das Große erscheinen zu lassen, leitet den religiösen Sinn auf die Spur des Nazareners, des Gekreuzigten. Auch der Talmudismus selbst, diese abgestorbene Schaale des theokratischen Lebens, die Kehrseite der Geschichte des neutestamentlichen Reiches Gottes, muß durch bestimmte Beziehungen von der evangelischen Geschichte Zeugniß geben. Die immer noch fortlebende Erwartung des persönlichen Messias ist die Seele, welche das todtendürre Skelett des ewigen Juden noch zusammen und auf den Füßen hält, und ruhelos durch die Welt treibt. Von dem Anstoß aber, der das unglückliche Volk in alle Welt geschleudert, der seine Glieder zerschellt und zerstreut hat, kann man schließen auf die Mächtigkeit des Steins, an dem der Anstoß geschehen ist. In dem Ge-

schick des jüdischen Volkes hat sich der ungeheure Konflikt ausgeprägt, in den es mit seiner Bestimmung gerathen ist, seine grauenvolle Schuld gegen seine Berufung, und die Herrlichkeit dieser Berufung selber. So läßt dieses Geschick mittelbar auf die Heiligkeit und Fülle der thatsächlichen Gottesoffenbarung schließen, an welcher Israel angelaufen und gefallen ist. Das todte Formelwesen des Talmudismus endlich hat sein Gegenbild in dem christlichen Pfingstfeste, und in der christlichen Kirche selber. Die Kirche ist aber das ausgebreitete Evangelium, weil sie das Leben Christi in sich trägt. Alle ihre Lebenskräfte sind in ihrem Wesen Eins, und deuten in dieser Einheit auf die Einheit des Quells, die eine vollendete Persönlichkeit des Gottmenschen. Sie sind ferner alle miteinander ideal-real, wo sie als gereifte Kräfte ihr Wesen vollkommen ausdrücken, und können als solche nicht die Wirkungen einer idealistisch dichtenden Schule sein, sondern nur eines vollkommen thatkräftigen, idealrealen Lebens, das sich in der Stiftung einer Gemeine verewigt hat. Diese Lebenskräfte sind ferner mit lauter Bestimmtheiten der kirchlichen Erinnerung verwachsen, und weisen in dieser Gestaltung auf eben so viele Bestimmtheiten in dem Gehalt der evangelischen Geschichte zurück. In der Verherrlichung der heiligen Jungfrau liegt eine fortwährende Verkündigung der wunderbaren Geburt Christi. Die großen Momente des Lebens Christi treten überall hervor in den Festen, Dogmen und Lebenskräften der Kirche. Wie bestimmt deutet die Leidensfreudigkeit der Kirche, die Verklärung des Kreuzes in ihrer Mitte auf den Tod Christi und seine Wirkung und herrliche Folge hin! Kann man das ewige Zeugniß der Christengemeine von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi in ihrer Gewißheit des Sieges über den Tod, in ihrer Hoffnung auf die Herrlichkeit des jenseitigen Lebens verkennen? Wenn man weiterhin die göttlichen Lebenskräfte der Kirche auffaßt in ihrem Gegensatz gegen die Geistesart und Gestalt der Welt, so wird man genöthigt, zu staunen über die Gewalt des geistigen Durchbruchs, vermittelst dessen solche Gotteskräfte in der Fülle ihres Ursprungs den Widerstand der alten Welt überwältigt haben; somit aber steht man dicht vor dem Schluß, daß sie nur in einem Reigen von Wundern

in die Geschichte eingetreten sein können, wie etwa ein hoher Bergstrom durch einen Reigen von Wasserfällen einen geordneten Lauf durchs Land sich erkämpfen muß. So weisen unsere Blindenheilanstalten, Armen- und Krankenpflegen selber auf jenen herrlichen Wunderkranz hin, von welchem Christus in der energischen Wirkung seines wunderbaren Lebens umgeben ist. Zuletzt ist hier Alles zusammen zu fassen in die eine Bemerkung, daß das Leben der Kirche Christi eine Offenbarung der Gegenwart des heiligen Geistes ist. Der Geist Gottes aber als der heilige setzt die Vollendung des evangelischen Lebens in seinem Reichthum, seiner Totalität, seiner unendlichen Tiefe und reifen Thatsächlichkeit voraus. Ein idealistisches, ein unreifes, ein in Keimen und Anfängen beschlossenes religiöses Leben mag den Geist Gottes beurkunden, aber der Geist als der heilige offenbart sich erst, wenn die Offenbarung des Sohnes vollendet ist. Wie sollte die Rückkehr des Sohnes zum Vater erfolgen können, bevor sein Kommen vom Vater in die Welt sich vollendet? Erst mit der vollendeten Manifestation des Sohnes kann das freie Leben strömen, in dem alle Momente seines Lebens Eins sind, und die Gemeine heiligen, das heißt, sie mit dem Sohne aus der Welt zurückführen in die Einheit mit Gott. Also zeugt die Kirche als der Strom des ewigen Lebens von der hohen Quelle, dem Leben Jesu. (Ev. Joh. 7, 39.)

1. Bemerkung. Die Spannung, in welcher Israel den Völkern gegenüber auftrat, drückte seine innige Beziehung zu den Völkern in ähnlicher Weise aus, wie die Spannung der christlichen Gemeine gegen exkommunizirte Glieder ihr Leiden um dieselben, und ihr Verlangen nach der Wiedervereinigung mit ihnen in der Gemeinschaft Christi ausdrückt. Und so wie man in unserer Zeit in Folge der Erschlaffung des sittlichen Geistes in dem roh-natürlichen Zusammenlaufen der heidnischen Völker mehr Humanität findet, als in jener Spannung zwischen Israel und der Welt, so findet man ebenfalls mehr Christlichkeit in der ethischen Auflösung der Gemeine als in der Darstellung ihrer christlich sozialen Bestimmtheit. Man erschrickt überall vor der Idee der Kirchenzucht, als ob man nicht im Stande wäre, das A B C eines Sozietätsrechtes zu begreifen.

2. Bemerkung. Das Gegenbild des Volkes Israel in seinem aktiv-religiösen Tiefsinn, durch welchen der Monotheismus vermittelt wird, sind die alten Indier in ihrem passiv-religiösen Tiefsinn, welcher die edelsten Gestalten des alten Pantheismus erzeugt hat. So wie aber die historische

Verkümmerung der israelitischen Monotheisten sich darstellt in den heimathlosen Juden, so die gleiche Verkümmerung des indischen Pantheismus in den heimathlosen Zigeunern. Die Freiheitsideale unserer heutigen Pantheisten finden sich schon längst in dem Wald- und Wanderleben der Zigeuner verwirklicht.

3. Bemerkung. Ueber die Bedeutung des Kreuzestodes Christi und der Gründung seiner Kirche auf denselben für den Reichthum und die Eigenthümlichkeit der evangelischen Geschichte vergl. den trefflichen Aufsatz von Ullmann: Was setzt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gekreuzigten voraus? in seiner Sammlung kleiner Schriften, betitelt: Historisch oder Mythisch.

4. Bemerkung. Wenn in der neuern Philosophie der Geist schlechthin als der heilige Geist betrachtet wird, so übersieht man über der allgemeinen Einheit des Geistigen die große Bedeutung der Stufenfolge, in welcher der Geist sein Leben manifestirt. Der schöpferische Geist, welcher einen Stein in der Natur bildet, ist allerdings Eins mit dem heiligen Geist, der ein Christenherz aus der Verweltlichung in die Einheit mit Gott zurückführt. Allein nur in der letztern Wirkung erscheint der Geist Gottes auf dem Höhepunkte seiner Entfaltung, in der ganzen Herrlichkeit seines Wesens, als der heiligende. Die Unterscheidungen in der biblischen Bezeichnung des Geistes beruhen auf Tiefen und Bestimmtheiten der Erkenntniß, über welche die Philosophie manchmal mit ziemlich zweideutiger Ahnungslosigkeit hinwegschreitet.

Fünfter Abschnitt.

Das geistige Leben der Menschheit.

Das geistige Leben der Menschheit offenbart überall einen unverwüstlichen Zug nach großen Persönlichkeiten hin. Ueberall ist in dem Leben der Gemüther der Drang geschäftig, das Menschliche in seinem heroischen Maaß zu erblicken, die zerstreuten Züge der menschlichen Kraft in großen Menschenbildern vereint zu sehen, durch starke, organische Mittelpunkte und Häupter der menschlichen Kreise mit den Tausenden innig vereint zu werden, die Ehre des Geschlechts zu erblicken in seinen hohen Repräsentanten. Die Ahnung ist überall wirksam, daß ein neuer, großer Mensch einen neuen Segen, eine neue Hülfe, einen neuen Trost bringe (Genes. 5, 29); daß die Rettung in

die Welt hinein müsse geboren werden in den Tiefen des auserwählten persönlichen Lebens. Man erwartet das Höchste von den Auserwähltesten: die Geheimnisse des göttlichen Lebens sollen sie aussprechen; ja die Glorie der Herrlichkeit Gottes soll einmal siegreich aus dem schönsten, reichsten Menschenleben hervorbrechen. Diese allgemeine Gravitation der Gemüther, welche sie den großen Menschen entgegentreibt, ist die tiefste, natürlichste Basis alles Christologischen in der Menschheit. Sie gibt sich in ihrer Entfaltung und Läuterung immer mehr als ein bestimmtes Verlangen nach der höchsten vollendeten Persönlichkeit zu erkennen; als ein Verlangen, welches das Menschengeschlecht sehen will in seiner geistigen Einheit, in dem reinen Glanze seiner Bestimmung, in der Fülle, Schönheit und Freiheit seiner geheiligten geistigen Kraft; in seiner vollendeten Vereinigung mit Gott, und in der ganzen Majestät und Segensfülle, welche aus dieser Vereinigung hervorgeht.

Dieser christologische Zug der menschlichen Natur ist in den mannigfachsten Gestalten zu erkennen. Das Bedürfniß des Gemüthes, sich einem Helden Gottes, einem Edleren, einem geistigen Fürsten hingebend anzuvertrauen und anzuschließen, und in ihm stark und reich zu werden, wird durch Leichtsinn und Berauschtheit im Eitlen tausendfach zur leichtgläubigsten und elendesten Gimpelhaftigkeit verdorben. Ja, die Gimpelhaftigkeit ist eben die verdorbene, und verkehrte Gestalt der Bestimmung und Bedürftigkeit der Tausende, vereinigt, gerettet und verherrlicht zu werden in dem wahren Fürsten und Meister ihres Lebens. Sie erscheint in dem wilden Schwindel der Tausende, welche sich sofort auf den Fangheerd eines glänzenden Irrgeistes stürzen, wenn seine Lockpfeife ertönt; sie führt allen Abenteurern, Schwärmern und Eroberern ihre reiche Beute zu; sie treibt jedem falschen Messias ganze Schwärme von huldigenden, bethörten Enthusiasten entgegen, die den wahren Messias verkannt haben; sie ist das Gebiet, in welchem die dämonischen und antichristlichen Mächte ihre Erndten halten (Ev. Matth. 24, 24). Eine solche Anlage der Menschheit müßte ihr verderblich werden, wenn ihr nicht ein heilbringendes Ziel entspräche. Die Menschen müßten zu Grunde gerichtet werden durch den magischen Zug der starken bösen

Genien, den sie erfahren, wenn nicht ein stärkerer Zug der guten Geister auf sie wirkte. Sie müßten zerrissen werden von den vielen Zügen, welche sie mitten zwischen den herrlichen oder starken Persönlichkeiten, die auf sie wirken, empfinden, wenn sie nicht durch einen überwiegenden Zug von allen andern geringeren Sympathien befreit werden, und zur Einheit gelangen könnten. Sie müßten endlich für die Freiheit unwiederbringlich verloren sein, wenn nicht diese eine Persönlichkeit mit der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe identisch wäre, wenn nicht aus der Hingebung des Gemüthes an sie ihre vollkommene Befreiung hervorging. So deutet also diese Anlage auf die Persönlichkeit Christi hin, selbst in ihrer Verderbniß. Eine Anlage, die dem Verderber in die Arme führen kann, ist in ihrem Wesen eine tiefe Beziehung auf den Erlöser und Befreier. Nur der Fürst aller geistigen Könige auf Erden kann alle Völker von den magischen Banden aller unreinen und finstern Geister erlösen: seine Wirkung ist eine bindende und befreiende zugleich, denn sie ist die Wirkung der ewigen Liebe, des göttlichen Geistes.

So wie die Erde sich in ihrer langen Polarnacht ihren Tagesmangel durch die Erzeugung des Nordlichtes zu ersetzen sucht, so bringt jedes Volk in seiner heidnischen Nacht in dem Drange der Sehnsucht nach dem Leben Christi irgend einen Schimmer des Christologischen hervor. Aus dem träumerischen Drange nach dem Schein des Tages entstehen die Orakel, die Priester, die Gesetzgeber, die Religionsstifter. „Die Völker haben sein geharret."

Wenn die Sonne am Himmel untergeht, so treten bei klarem Himmel die Sterne zu vielen Tausenden hervor. Wäre es möglich, daß man für eine Zeit lang die Wirklichkeit des Lebens Jesu der Welt verhüllen könnte, so würden sofort tausend Sterne am Himmel des geistigen Lebens von seinem Bilde zeugen: Sterne der Sehnsucht nach ihm, der Erinnerung an ihn, der Verheißung von ihm. Schon dann, wenn es einem Kritiker gelungen ist, den Eindruck zu machen in den Kreisen jenes leichtfertigen Enthusiasmus, er habe einen Schatten auf das Sonnenbild des Lebens Jesu in den Evangelien geworfen, finden sich sofort die Prätendenten zu halben Dutzenden, welche als

über alles Vorhandene Hinausgehende, als Religionsstifter, oder als neue Erlöser die vermeintlich erledigte Stelle einnehmen wollen. Sie selber sind verurtheilt, als Gegenbilder von dem Urbilde zu zeugen. In der Gemeine Christi aber leuchtet das Bild seines Wesens in allen Herzen heller und schöner auf, sobald eine solche Verdunkelung seines Namens eintritt.

Der Sinn des Menschengeschlechts für die Würde der Propheten, Hohepriester und Könige ist der Sinn für die hohen Gaben des Geistes, welche den Himmel mit der Erde vereinigen sollen. Diesem Sinne entsprechen wirkliche Begabungen, große Charaktere. Aus der Wechselwirkung des Bedürfnisses und der Gabe sind unter Gottes Walten die hohen Aemter entstanden. Ein Amt aber fordert das Andere. Ihre Vollkommenheit erscheint erst in ihrer vollendeten Realität und Einheit. Der wahre Prophet muß sich an den Gott hingeben, der sich durch ihn offenbart: so ist er dann zugleich ein wahrer Priester; der Priester aber, der sich als ein reines Opfer Gott darbringt, kommt zur Auferstehung, und in der Auferstehung ist er der wahre König. Sind nun also die drei Aemter in ihrer Vollendung Eins, so kann kein Wort prophetischer Tiefe auf Erden erschallen, kein Hauch des priesterlichen Geistes kann wehen, kein Strahl der königlichen Majestät kann leuchten, worin nicht die Beziehung auf die Eine Persönlichkeit Christi enthalten wäre. In dem trüben eigenwilligen Verlangen nach der Offenbarung dieser Einheit des gottmenschlichen Lebens kommt der alte Römer zu der Apotheose des Cäsar, der mittelalterliche Römer zu der abgöttischen Verehrung des Pabstes.

So liegt also die Weissagung auf den Gottmenschen im Allgemeinen in dem mächtigen Bedürfniß des Menschen, einem Höheren zu huldigen, in großen Persönlichkeiten die Tiefe und Hoheit des Lebens und seine Beruhigung zu finden. Freilich scheint mit dieser allgemeinen Hindeutung auf Christum zunächst noch keine in bestimmten Zügen erscheinende Gestalt des Lebens Jesu gegeben zu sein. Allein wenn wir jenen Sinn der Menschen für die höhere Persönlichkeit analysiren, so ergeben sich höchst bedeutsame Linien, die das allgemeine Bild der Ahnung Christi auszufüllen bestimmt sind.

Zunächst ist dieser Huldigungstrieb augenscheinlich in seinen meisten Erscheinungen ein Sinn für den Wunderthäter, und selbst für den Wunderbaren. Sogar die ganze finstre Welt der Zauberei ist eine verkümmerte und verfinsterte Ahnung jenes Lichtlebens, worin die rauhe Materialität der Welt vor der Klarheit und Macht des reinen Geistes schwindet, der sie versteht, und rein bestimmt nach ihrer Bestimmung für das ewige Wort. Wenn aber die alten Heiden mehrfach in ihren Mythen große Heroen des geistigen Lebens als Söhne jungfräulicher Mütter darstellten, empfangen unter der Weihe, oder durch die Wirkung einer göttlichen Kraft, so sprachen sie damit die Wahrheit aus, daß das Verhältniß des göttlichen Geistes zu dem Werden der einzelnen Individuen ein unendlich verschiedenes sei, daß es ungeweihte, geweihte und geweihtere Geburten gebe, und sie zielten damit hin auf den Höhepunkt der geweihtesten Geburt, wo Geisteswirkung und Lebensbildung, die Schöpfung und die Taufe, das zeitliche Werden und das ewige Sein in Eins zusammenfallen mußte*).

Dieser Sinn für den Wunderbaren ist der Sinn für den Wohlthäter schlechthin, den Heilbringer, den Erlöser. Die Menschheit hat einen unverwüstlichen Drang, zu hoffen auf die Zukunft heilbringender Menschen, segnender Geister. Ihre Poesie ist erfüllt von dem Gewimmel der Schutzgeister, der hülfreichen Genien oder der Engel. Alle subjektiven Engelbilder aber sind gleich einem „zweiten Gesicht", worin die Menschen ihren Erlöser sehen. Eben so stark kündigt sich ferner in der Menschheit überall der Sinn für den Kreuzestod Christi und seine Bedeutung an. Von der Tragödie war bereits die Rede. Sie kennt die Bedeutung der Schuld, des Fluchs und der Katastrophe. Sie deutet hin auf das wunderbare Verhältniß in der Menschheit, welches sich fast von Haus zu Haus entdecken läßt, daß der Unschuldige für den Schuldigen leidet, daß das treueste Herz in jedem Menschenkreise immer am meisten die Last des Kreises trägt, daß der entwickelte Fluch einer Familienschuld sich in der Regel auf ein verhältnißmäßig schuldloses Haupt entladet. Indem sie nun die relativen Katastrophen und Versöhnungen dar-

*) Vergl. Strauß, Leben Jesu, S. 229. — Neander, das Leben Jesu Christi, S. 15.

stellt, leitet sie uns auf den Weg zur Idee der großen allgemeinen Katastrophe in der Mitte der Menschheit, und der in ihr liegenden realen und absoluten Versöhnung. Die Tragödie widerspricht in ihrer christologischen Bedeutung jeder Auffassung der Weltgeschichte und des Christenthums, welche mit behaglicher Oberflächlichkeit an dem Kreuze Christi vorbeischleichen will. Die Anlage des Menschen aber, durch den tragischen Schauer erschüttert, und wunderbar erhoben zu werden, verkündigt seine Bestimmung, in einem großen heiligen Menschenleid das Gericht und die Versöhnung kennen zu lernen, und zu erfahren. Die tragische Poesie ist freilich nicht einmal bei allen gebildeten Völkern aus dem Geistesleben hervorgetreten; wohl aber das Bedürfniß des Opfers. Mit Recht hat man von jeher die Bedeutung des Opfers unter den Völkern in seiner Beziehung auf die Bedeutung des Todes Christi aufgefaßt. Selbst in dem Gräuelopfer, welches das heidnische Schuldbewußtsein in wahnsinniger Aufregung bringt, in dem Molochsdienste, in den Selbstpeinigungen der Fakire, endlich sogar in der wüstesten Ausartung des Versöhnungsbedürfnisses, im Selbstmord, ist jener Geistesdrang geschäftig, der es ahndet, daß die Auflösung des Lebens in Gottes Gericht die Lösung der Schuld sei, der selbst in finstern Wahnbildern noch hinzielen muß auf die Wirklichkeit Eines Opferaktes, in welchem Opfer und Priesterthum, Gottes Verhängniß und menschliche Ergebung, oder Gehorsam und Opfer, das Leid eines Einzigen und das Leid der Menschheit, das Gericht und die Versöhnung, der Tod und der Sieg über den Tod wunderbar verschlungen sind in Eins.

Wenn aber die Menschheit ahnend träumte und dichtete, und selbst im Fieberwahn irre redete von dem großen Versöhnungstod in ihrer Mitte, so mußte sich auch eine dunkle Kunde der Auferstehung durch ihr Gemüthsleben und seine Aeußerungen ziehen. Vor allen Dingen sind die Völker geneigt, an dem völligen Todesabschied großer oder furchtbarer Menschen, die ihr Leben begeistert oder erschüttert haben, zu zweifeln. Als Nero gestorben war, hieß es unter Christen und Heiden, er sei nur in die Verborgenheit zurückgetreten; die Christen sagten, er werde als Antichrist wieder kommen. Von Napoleon hieß es noch

lange nach seinem Tode, er lebe im Geheimen fort, um einmal wieder aufzutreten. Friedrich Barbarossa soll auch wieder aufwachen und herrlich hervortreten aus der Gruft, worin er schlummert bis zur bestimmten Zeit. In den Mythen der alten Völker dringen die Helden durch ihre Todesleiden hindurch zur Verherrlichung ihres Lebens, z. B. Herkules. Treten wir aber in den Kreis des allernächsten, wirklichen Lebens, so kann man fragen: was hat der menschliche Todesschauder in seiner Eigenthümlichkeit zu bedeuten? Ist es die rein kreatürliche Angst, wie sie sich etwa bei den Thieren offenbart? Es scheint vielmehr ganz offenbar zu sein, daß sich etwas Geisterhaftes in diesem Schauder äußert, nämlich der Zorn und Protest des persönlichen Bewußtseins gegen den Schein der Auflösung; die schreiende Forderung und Verkündigung der irgendwo erscheinenden Auferstehung. Die Gradationen der Todesfreudigkeit aber, die in der Menschheit vorkommen, bilden einen Stufengang, der zu dem hohen Tempel des historischen Sieges über den Tod hinanführt.

So ist die evangelische Geschichte von einem Reichthum concentrischer Kreise umgeben, in denen überall die wesentlichen Beziehungen auf dieselbe deutlich oder dunkel hervortreten. Die Theologie scheint in ihrem Verhältniß zu diesen allgemeinen christologischen Zeichen noch auf dem Standpunkte zu stehen, auf welchem die Naturwissenschaft stand, als sie die Versteinerungen antediluvianischer Skelette für Naturspiele hielt. Ihre Aufgabe ist aber diese, eben so wie die Naturwissenschaft aus den Fragmenten lebendiger Organismen auf die Totalität schließen zu lernen; aus den einzelnen Bruchstücken der christologischen Beziehung der Menschheit schließen zu lernen auf das Leben Christi. So wie der Musikkenner in einer guten Composition fast aus jeder einzelnen Stelle das Motto vernehmen kann, so wird der christliche Geist immer deutlicher das Motto der Weltgeschichte aus allen ihren einzelnen Harmonien und Disharmonien vernehmen lernen.

1. Bemerkung. Das Vorstehende ist nur ein Versuch, die wesentlichen Momente der christologischen Beziehung im allgemeinen Leben der Menschheit zu bezeichnen. Eine gründliche Bearbeitung dieses Feldes müßte gefördert werden durch die Forschungen der christlichen Missionare,

und müßte ihrerseits wieder von der größten Wichtigkeit sein für die gründliche Betreibung der Missionssache. Der Apostel Paulus argumentirte in Athen aus dem Gegebnen, Vorgefundnen. Dergleichen Argumentationen gehen eben aus dem Sinne für die allgemeinen christologischen Beziehungen in der Welt hervor. Wenn man diese Beziehungen verkennt, die Mythologieen bis in den Grund für Finsterniß hält, die Völker als Autochthonen und ihre Culte als rein beziehungslosen örtlichen Aberglauben betrachtet, so ist es schwer, ihnen in ihren Gedankenkreisen beizukommen. Der Stern der Magier, so wie der Altar des unbekannten Gottes zu Athen bilden in dieser Hinsicht hervorragende Hindeutungen des Neuen Testaments auf eine allgemeine heidnische Christologie, und sprechende Winke für die Aufgabe der Mission, welche man wohl im Allgemeinen noch zu sehr für Einzelfälle der subjektiven Combination gehalten hat. Ist es z. B. nicht klar, daß die meisten Völker durch irgend eine Sage oder Erwartung entschieden hinausgehen über das ethnische Bewußtsein, und ihre Verknüpfung mit der Menschheit aussprechen? Hier erwartet man eine große Wendung der Dinge aus dem Osten, dort aus dem Westen. Die heidnischen Religionen sprechen vielfach ein Vorgefühl ihres einstigen Untergangs aus, auch die muhamedanische. Die Erwartung oder Verkündigung mysteriöser gottvertrauter Männer, welche Himmel und Erde verknüpfen, ist sehr häufig.

Dritte Abtheilung.

Die historischen Urkunden des Lebens Jesu insbesondere.

Erster Abschnitt.

Die Erscheinung der vier Evangelien.

An der Spitze der neutestamentlichen Bücher stehen vier Berichte über das Leben Jesu, welche in ihrem Verhältnisse zur Literatur, zur Bildung der Welt, zur Geschichte, zur Bibel, zum Christenthum und zu einander eine einzige Erscheinung bilden.

Als Literaturerscheinungen betrachtet, stellen sie Schriften dar, die auf wenigen Blättern Ereignisse, Gedanken und Lehren verkündigen, welche als die Prinzipien der christlichen Kirche

fortwährend die Welt erschüttern, beseelen und umgestalten; Schriften, in denen die schlichtesten Federn die gewaltigsten Dinge in reinen sichern Zügen aufs Wirksamste darstellen, und um welche herum sich eine immer mehr anwachsende, unermeßliche, stolze Weltliteratur im Kreise dreht.

Die Weltbildung hat sich tausendfach mit dem Styl dieser Bücher gemessen. Sie hat nach allen Seiten hin ausgeprägtere Formen — entschiednere Formen der Erzählung, der Betrachtung, der Dichtung, der Rede aufzuweisen. Allein es ist ein Adel der Wesensgemäßheit in der evangelischen Form, der sie ewig jung bleiben läßt, und schon manche gebildetere Form ist an der Kraft ihrer Reinheit obsolet geworden, z. B. die schildernde Erzählung, die Ciceronianische Deklamation, die Göttermaschinerie in der Poesie. Die Breite der Form aber wird überall ihrer herrlichen Gedrungenheit das Feld räumen müssen. Was ihren sittlichen Geist betrifft, so pulsirt hier ein glühendes Leben in solcher Ruhe, so äußert sich hier die Bewunderung in solchem Maaß, so wird hier der schärfste, schwerste Streit gegen alle bösen Mächte, gegen den Teufel selbst mit einer solchen edlen Würde geführt und dargestellt, daß man begreift, wie diese Blätter bis zum Weltende auch in ihrer Form das Ansehen des Neuen Testamentes behaupten können.

Das Verhältniß der vier Evangelien zur allgemeinen Geschichte ist ein harmonisches, da sie Thatsachen berichten, die in ihrem allgemeinsten geschichtlichen Verlauf von jener anerkannt sind; ja ohne deren Vorhandensein eine Lücke in den Mittelpunkt aller Weltgeschichte fallen würde, die alles verfinsterte. Nicht nur Josephus, sondern auch die römischen Historiker, welche die Zeit Christi darstellen, wissen von dem Leben Jesu, seinem welthistorischen Ausgang, dem Kreuzestod, und seiner beginnenden großen Wirkung, der Bildung der Gemeine. Von den innern Verhältnissen der Geschichte Jesu aber, von ihren überirdischen Momenten konnten sie auf ihrem Standpunkte nichts wissen.

Die vier Evangelien stehen in der Bibel als Mittelpunkt zwischen den Schriften der Propheten und den Briefen der Apostel, unauflöslich verkettet mit den Einen und mit den Andern. Sie bilden den Schlüssel der Schrift, dessen Verlust diese zu einem verschlosse-

nen Tempel machen würde. Wenn man einen Widerspruch zwischen dem Geist der Evangelien, und dem der Propheten finden, oder den Paulinischen Christus von dem Christus der Evangelien unterscheiden will, so muß sich beide Male der Blick in Einzelnheiten verfangen haben. Der tiefe Einheitspunkt, auf den die Propheten hinauslaufen, von dem die Apostel ausgehen, ist Christus und das ewige Evangelium in ihm. Die Darstellung des Lebens Jesu in den Evangelien entspricht ganz dem theokratischen und apostolischen Geiste*). Die apostolischen Briefe erscheinen in allen Theilen als Entwickelungen, in denen der historische Christus der Evangelien durch seinen Geist zum Leben der Menschheit gemacht wird. Daraus ergibt sich die durchgehende, ursprünglich reine Christlichkeit der vier Evangelien. Die Evangelisten sind freilich nicht identisch mit Christus. Sie sind nicht vollkommen. Sie können im Einzelnen ungenau, und unzuverläßig werden in ihren Mittheilungen. Dieß ergibt sich aus der Vergleichung und Prüfung ihrer Berichte. Allein ihre individuellen Mängel finden sich in der Fülle ihrer Totalität aufgehoben. Sie bringen nichts Unchristliches in ihren Darstellungen und Berichten, welches der allgemeinen Wirkung des Christenthums widerspräche. Man hat sie darauf angesehen und streng gemustert. Die Beschuldigungen, welche man etwa zu finden glaubte, z. B. die Geschichte von den Säuen der Gadarener, von dem verfluchten Feigenbaum und ähnliche — konnten nur zum Beweise dienen, daß man noch in der Bestimmung des Christlichen die Feinheit und Hoheit des evangelischen Christenthums nicht erreicht hatte. Was wäre es z. B. gewesen, wenn Christus den Dämonen hätte verbieten wollen, in die Säue zu fahren? Er hätte sich damit als eine seltsame Polizei im Gadarenerlande constituirt**).

---

*) Diejenigen, welche die Religion Jesu von der Religion der Apostel unterscheiden wollen, und dann wiederum verschiedene Religionen der Apostel kennen, sollten viel leichter die verschiedenen Religionen von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf im Gebiete des Rationalismus entdecken.

**) Die Verfluchung des Feigenbaums ist man geneigt gewesen, als eine Art Holzfrevel zu rügen. In diesem Falle muß man das verfluchende Wort für eine Art oder für ein ähnliches Instrument gehalten haben. „Ich berg' es nicht, daß ich das Volk verfluche" heißt es irgendwo bei Göthe. Kein Mensch verdorrt davon, daher rechnet man es ihm nicht an. — Den verdorrten Baum aber wollte man Christo auf Rechnung bringen, als ob er ihn polizeiwidrig verdorben hätte. Vergl. Strauß, Leben Jesu, Bd. 2, 256

(vergl. Strauß, Leben Jesu, Bd. 2, S. 42). Die Evangelien erweisen sich als urchristlich in der Art, wie sie sich von den Phantasmen der apokryphischen Dichtung frei halten. So erweisen sie sich aber auch in ihrem positiven Gehalt. Die Evangelisten hatten den Muth, die hohe Wirklichkeit, deren sie gewiß geworden waren, in der Welt zu bezeugen. Sie sind christlich, weil sie Christum rein darstellen, das Wunderleben im Mittelpunkte der Welt, und weil ihnen die einzelnen Wunder als natürliche Wirkungen, als leichte, spielende Zweige an dem starken Baume dieses gottmenschlichen Lebens erschienen sind. Aber nicht nur darin, daß sie die Hoheit der Thatsachen des Lebens Jesu, sondern auch darin, daß sie die Tiefen seiner Worte bewahrt haben, erscheint ihre Christlichkeit. Tausend fromme Seelen hätten sich gefürchtet, diese ungeheuern Worte rein und ungeschwächt zu überliefern, z. B. die Worte: liebet eure Feinde — ärgert dich dein Auge, so reiß es aus u. s. w. Sie aber fühlten im heroischen Geistesmaaß die Himmelsfrische, Kraft und Reinheit solcher Wunderlehren, vertrauten dem interpretirenden Geist, verachteten das chikanöse Aergernißnehmen der Ungeweihten, und bewährten ihre eigne christliche Reife in der Ueberlieferung der christlichen Fülle.

Betrachten wir endlich das Verhältniß der vier Evangelien zu einander, so erscheint dasselbe als ein Mysterium, an dem sich die Kritik bis jetzt zerarbeitet, und welches man nur dann völlig lösen kann, wenn man erkennt, daß die vollkommenste Inspiration mit der vollendeten Befreiung der Individualität Eins ist, so daß gerade die evangelische Einheit verschiedener Zeugen in ihrer höchsten Kraft die reinste individuelle Verschiedenheit der Zeugnisse fordert. Dieses wunderbare Verhältniß der Einheit und Verschiedenheit ist in der Bezeichnung der Evangelien: *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* ꝛc. (Ev. nach Matthäus u. s. w.) ausgedrückt. In jedem Buche erscheint dasselbe Evangelium nach einer andern individuellen Auffassung. In Zeiten der naiven Gestalt des christlichen Geistes wird die Einheit des Evangeliums in der Betrachtung entschieden vorwalten. Das unbefangene christliche Lebensgefühl hält es mit den Evangelien immer so. In den Tagen der sorgfältigern Prüfung wird man

die Verschiedenheiten schärfer bemerken. In den Tagen des Unglaubens endlich kann man wähnen, die Einheit verschwinde in der Verschiedenheit. Für einen Militär-Pedanten ist es am Ende die Hauptfrage, ob die Helden, die in's Treffen gehen, gleiche Kamaschen tragen, oder nicht. Die Einheit der Evangelien tritt am stärksten darin hervor, daß auch Markus und Johannes, obwol sie am weitesten auseinander gehen, dennoch augenscheinlich nur ein Evangelium verkündigen; ihre Verschiedenheit darin, daß auch Markus und Matthäus, die einander am ähnlichsten sind, ihre Originalität gegeneinander behaupten. Zwar ist von Johannes neuerdings behauptet worden, sein Evangelium stelle nicht sowol den johanneischen Christus dar, als den christlichen Johannes*). Dabei hat man aber die dynamischen Verhältnisse, welche überall und besonders auch im Reiche Gottes walten, nicht erwogen. Wenn in dem vierten Evangelium der Johannes den Christus überwältigt hätte, so wäre er nicht ein Jünger Christi, sondern ein Apostat, wenn auch unbewußt, und Stifter einer eignen Sekte. In diesem Falle müßte man mit einem modernen Ausdruck von ihm sagen, er gehe über Christum hinaus. Hätte Johannes ein idealeres Christenthum erdacht, so müßte Christus für ihn zum Vorläufer herabgesetzt worden sein, und Beide hätten das der Wahrheit gemäß aussprechen müssen. Wenn aber Johannes die ganze Originalität seines christlichen Lebens in Christo finden will — so ist es eine Ungerechtigkeit gegen ihn, wenn man ihm in dieser Versicherung mißtraut. Ist nun Christus der Meister seiner Anschauung, so unterscheidet er sich im Wesentlichen der Darstellung des Lebens Jesu nicht von Markus. Markus bildet freilich mit Matthäus und Lukas einen bestimmten Gegensatz zum Evangelium des Johannes; sie haben einen gemeinsamen Ton, von dem sich der Ton des Johannes stark unterscheidet. Aber dennoch ist die Einheit des Evangeliums in diesem Gegensatz nicht zu verkennen. Dort der Menschensohn, ein reines Gebilde des göttlichen Geistes, hier der Gottessohn, eine vollendete Erscheinung im Fleisch der menschlichen Natur. Dort die Werke

*) Vergl. Weiße, Die evang. Geschichte, 1. Bd. S. 111.

Christi in reicher Fülle als Wirkungen seines Wortes, hier seine Worte, als die großen Thaten seines Lebens erscheinend, welche sein Geschick entscheiden. Dort der leuchtende Tag, hier das festliche Licht. Die Bergpredigt zeichnet im Grunde denselben Heilsweg wie das Nachtgespräch Christi mit dem Nikodemus, und die Auferweckung des Lazarus reiht sich als das höchste Faktum dieser Art an die Erweckungen der Tochter des Jairus, und des Jünglings zu Nain an. Wie gleich ist im Wesentlichen der Konflikt Christi mit dem Judenthum in den ersten Evangelien, und im Evangelium des Johannes! Sieht man einen Augenblick von dem Individuellen bei den Synoptikern ab, so sieht man den johanneischen Christus, z. B. in der Stiftung des heiligen Abendmahls. Und so sieht man den synoptischen Christus bei Johannes z. B. in der Reinigung des Tempels. Allein eben so bestimmt als diese Einheit treten die Verschiedenheiten hervor. Die Synoptiker haben eine eigenthümliche Ausdrucksweise, welche von der johanneischen abweicht. Sie erzählen zum Theil die Kindheitsgeschichte Christi, während Johannes seine ewige, vorweltliche Existenz in's Auge faßt, und zwei von ihnen erzählen seine Himmelfahrt, nämlich Markus und Lukas, während Matthäus und Johannes die Persönlichkeit des Erlösers hinter einer letzten Manifestation seiner Herrlichkeit verschwinden lassen*). Die Synoptiker sind reich an Wunderberichten, während Johannes nur einige prägnante Wunder erzählt, welche als beweisende Motive in die evangelische Geschichte tief eingreifen. Jene bringen die Reden Christi, welche die Wege der Welt beleuchten und den Heilsweg zum Vater, oder die Gesetze und Verhältnisse des Reiches Gottes in seiner Entfaltung darstellen; Johannes dagegen bringt diejenigen Reden, die sich auf das Centrum des Reiches Gottes, die Persönlichkeit Christi, auf die Bedeutung seiner Persönlichkeit in ihrem Verhältnisse zu Gott, zur Welt und zu den

*) Matthäus hat zuletzt den Zweck, den Herrn als den Fursten des Reiches Gottes darzustellen im Gegensatz gegen das früher erschienene Bild des Gekreuzigten. Der Schluß des Evang. Johannes gilt dem Geschick der Apostel Petrus und Johannes. Daher haben beide keine Veranlassung, die Himmelfahrt insbesondere zu erzählen, die für sie ohnehin schon in der Auferstehung liegt.

Gläubigen beziehen. Jene erzählen sein ausgebreitetes Wirken und Walten, dessen Schauplatz hauptsächlich Galiläa war*), darum meist galiläische Ereignisse; Johannes berichtet besonders die Spitzpunkte in der Lebensentfaltung des Herrn, die historischen und geistigen Konflikte seines Wesens mit dem pharisäischen Judenthum, welche seinen Tod herbeiführten, darum meist Scenen aus Judäa. Während Jene das Historische, das Amtliche, das Werk Christi, seinen Dienst und sein Leiden in seinem Werke am meisten in's Auge fassen, sammelt Johannes die Momente, in denen sich das ideale Wesen, die Liebesfülle und königliche Herrlichkeit Christi am bedeutsamsten offenbart hat. So hat seine Eigenthümlichkeit ein inneres Prinzip, nicht nur in der Form, sondern auch im Stoff der Mittheilungen; der Unterschied im Stoff muß aber wohl dadurch gesteigert worden sein, daß Johannes nach einer alten kirchlichen Annahme bei der Abfassung seines Evangeliums die drei vorigen berücksichtigte**).

Auch die drei ersten Evangelien erscheinen bei aller Einheit im Wesentlichen, bei aller Verwandtschaft dennoch als entschiedene Originale in der Auffassung und Darstellung. Sie offenbaren ihre Eigenthümlichkeit in der Auswahl der mitgetheilten Momente, in der Behandlung, so wie in der Stellung derselben. Also in jeder Beziehung bewähren sie die Selbstständigkeit, die eigne freie und frische Auffassung des Gegenstandes. Ihre Verwandtschaft aber tritt dennoch so mächtig hervor in dem Stoff, in der Form, im Ausdruck, daß der Leser, welcher nur die religiöse Wirkung sucht, immer nur Eine Schrift, Ein Evangelium zu lesen glaubt.

Durch dieses merkwürdige Verhältniß haben sich die vier Evangelien als vier große, selbstständige und durch ihre Eigenthümlichkeiten selbst bekräftigte Zeugnisse von dem wunderbaren Leben des Herrn seiner Gemeine für alle Zeiten bewährt.

1. Bemerkung. Hier kommt das Verhältniß der vier Evangelien zu einander in Betracht, aber noch nicht das Verhältniß der Evangelien zu den Evangelisten. Das letztere Verhältniß, so wie überhaupt die

*) Dazu kommen die historischen Ungenauigkeiten, die ein Resultat der Komposition nach sachlichen Motiven sind.

**) Hieronym. Catal. script. eccles. C. 9.

genauere Charakterisirung der Evangelien kann uns erst dann beschäftigen, wann die Kritik der Evangelien zur Sprache gekommen ist. Hier haben wir es nur mit dem unmittelbar sich ergebenden Augenschein zu thun. Der unbefangene Verkehr mit den Evang. führt zu der Feststellung folgender Hauptbestimmungen über ihr gegenseitiges Verhältniß: 1) Was den Inhalt betrifft, so geben sie alle durchaus nur Ein Evangelium. 2) Was die Form anlangt, so ist jedes Evangelium entschieden als eine Originalschrift zu betrachten.

Zweiter Abschnitt.

Die vier Evangelien als Urkunden der evangelischen Geschichte.

Die vier Evangelien sind in der Erscheinung, worin sie uns entgegentreten, vollkommen berechtigt, sich als glaubwürdige geschichtliche Urkunden des Lebens Jesu anzukündigen. Sie sind literarische Darstellungen, welche rein aufgehen in die Objektivität ihrer Zeugnisse; Produkte einer vollendeten, darum unendlich stillen Begeisterung, welche mit ihrem Gegenstande ganz Eins geworden ist. Man merkt keinerlei Nebenabsicht, welche verstimmt machen, oder Verdacht erregen könnte. Ihre Bildung liegt eben in dieser gereiften Hingebung an die Manifestationen des vollkommenen Gottesbildes, welche mit der kräftigsten, subjektivsten Aneignung Eins ist. Die schöne Reinheit, worin sie als Organe die himmlisch reiche und herrliche Wirklichkeit des Lebens Christi abspiegeln, gibt ihnen einen Adel der sittlichen Bildung, der zugleich stets als hohe Glaubwürdigkeit erscheinen muß. Mit einer fürstlichen Großsinnigkeit stellen sie das Wesentliche dar und gleiten sie über das Unwesentliche schwebend dahin. Sie rechnen auf Empfängliche, Gleichgesinnte, die sich mit ihnen in die Feier des himmlisch Wesentlichen theilen können. Sie scheinen mit ihren Ungenauigkeiten im Unwesentlichen gerade am stärksten die Hoheit und Sicherheit ihrer Anschauungen zu beurkunden. Sie scheinen kaum eine Ahnung zu haben von Kritikern, die aus ihren Ungenauigkeiten einen Prozeß gegen die Zuverlässigkeit ihrer evangelischen Zeugnisse bilden könnten. Wie

manchen Freund der Evangelien mag es verdrossen haben, daß die Evangelisten nicht mehr notarielle Pünktlichkeit bewiesen haben, um auch solche Beobachter zu beruhigen, welche Kaiser und Könige wegen ihres schlichten Feldmantels für Bettler halten möchten. Allein sie selber scheinen in dieser Beziehung sehr stolz oder vielmehr sorgenfrei gewesen zu sein. Diese Sorglosigkeit darf man ihnen wohl als ihre edelste Beglaubigung anrechnen. Sie haben sich an den reinen Sinn der Ebenbürtigen mit einem schlichten Zeugniß nach ihrer innigsten Auffassung und Anschauung gewendet, und haben ihnen den Schatz überliefert; dagegen haben sie in ihrem hohen Negligé auch dem advokatischen Blick, der überall auf Anfassungen für die schiefe Auffassung, für die Darstellung einer Kehrseite Jagd macht, mit kühner Generosität sein Theil überlassen. Paßt aber auch das Stück, welches sie als den Mittelpunkt der Weltgeschichte bezeichnen, in die allgemeine Weltgeschichte hinein? Gerade dieses Fragment bildet die Ergänzung der Weltgeschichte, welche ihre Finsterniß aufhellt, ihre Verwirrung schlichtet, ihren Fluch verklärt und ihre Bestimmung offenbart; so sind also diese Bücher die eigentlichsten, welthistorischen Dokumente. Sie bilden ferner die eine Hälfte des Neuen Testamentes, welche sich mit der andern so zusammenschließt, wie zwei Hälften eines durchschnittenen Apfels zu einander passen. Das Christenthum überhaupt aber erkennt in ihnen seine heilige Urgeschichte an. Ihre urkundliche Würde wird also in allen diesen Verhältnissen immer von neuem bestätigt; insbesondere aber auch durch das Verhältniß, worin sie zu einander stehen.

Was dieses gegenseitige Verhältniß anlangt, so erinnern sie durch die Art und Weise, wie sie einander beglaubigen, an das Wort des Dichters: „Kennst du das Haus, auf Säulen ruht sein Dach" *). Man hat in unserer Zeit die Voraussetzung stehend machen wollen, diese vier evangelischen Zeugnisse müßten einander aufheben, oder doch wenigstens sich gegenseitig schwächen. Allein es stellt sich vielmehr das Gegentheil klar heraus. Sie gewinnen durch ihre gegenseitigen Verhältnisse die Festigkeit eines

*) Vergl. Irenäus, C. haeres lib. III, C. 11

unerschütterlichen Gebäudes. Das Verhältniß nämlich zwischen ihren Differenzen und ihrer Uebereinstimmung ist so einzig, daß man sie stets wieder von Neuem als vier von einander unabhängige Zeugnisse für ein und dieselbe Sache, somit auch für einander betrachten muß. Die wunderbare Natur dieser Verkettung und die schützende Wirkung derselben hat man noch nicht zur Genüge erwogen. Sie kann mit der Widerstandskraft eines Haines, wie sie sich den Stürmen gegenüber bewährt, verglichen werden. Der einzeln stehende Baum wird leicht windschief, leicht gebeugt und gebrochen. Allein der Baum im Haine wird durch die gemeinschaftliche Kraft der ganzen Gruppe aufrecht gehalten. So schützen die vier Evangelien einander in der schirmenden Umgebung der biblischen Bücher. Den Beweis dafür liefert die gewöhnliche Kritik selbst. Will z. B. ein Kritiker das Evangelium des Johannes angreifen, so sucht er einen Widerhalt gegen denselben zu gewinnen durch die Anerkennung der drei ersten Evangelien. Indem er aber den Inhalt dieser evangelischen Bücher anerkennt, stellt sich das Evangelium des Johannes vermittelst seiner inneren Verwandtschaft mit den anerkannten Büchern wieder fest. Ein anderes Mal geht der Angriff von der Voraussetzung aus, im Evangelium des Johannes sei die authentische Urkunde der evangelischen Geschichte gegeben, und man erregt durch die Differenz zwischen ihm und den drei Synoptikern einen Verdacht gegen diese. Allein auch in diesem Falle ist die Wirkung der Uebereinstimmung mächtiger; wenn Johannes ächt ist, so ist auch ihr Stoff im Wesentlichen beglaubigt. Man faßt wieder in einer andern Wendung den Matthäus und Lukas zusammen, um dem Markus sein Ansehen zu nehmen. Markus aber steht so fest gewurzelt in dem Gemeinsamen, daß gerade bei ihm am meisten das Eigenthümliche einen Beweis der selbstständigen Autorität gibt. Wenn man dagegen auf Kosten der beiden andern den Markus zum Urevangelium macht, so haben Matthäus und Lukas so bedeutende Ueberschüsse und Eigenthümlichkeiten, daß sie durch dieselben ihre Originalität glänzend bewähren, während in der Substanz, welche sie mit Markus gemein haben, ihre Zuverlässigkeit anerkannt worden ist. Diese allgemeinen Bemerkungen drängen sich auf, wenn

man die Evangelien als Urkunden des Lebens Jesu in ihren gegenseitigen Verhältnissen der Kritik gegenüber ins Auge faßt. Die Kritik kann ihre Authentie prüfen, und auf diesem Wege Anstöße entdecken, welche ein ganz umständliches wissenschaftliches Eingehen verlangen. Sie kann eine Menge Schwierigkeiten in einzelnen evangelischen Stellen finden, namentlich in den Differenzen zwischen den Evangelien. Wenn sie aber im Ganzen und Großen ein Evangelium durch das andere erschüttern will, so verkennt sie das starke, mysteriöse Zusammenhalten derselben, und bereitet sich selber den Sturz. Die Evangelien haben eine so göttliche Einheit und Geschlossenheit des innern Wesens, daß jede unreine Kritik in der Verkennung dieser innern Herrlichkeit an ihnen zu Schanden werden muß, während sie so menschlich sind in ihrer äußeren Gestalt, in ihren Einzelnheiten, daß sie uns dadurch selber aufzufordern scheinen, ihre Mittheilungen im Lichte der reinen Kritik zu prüfen. Sie stehen also jeder Kritik gerne Rede; und ihre Sache ist so rein und hoch, daß ihr jede neue Prüfung neuen Gewinn bringen muß. Ja sie rufen durch ihre Eigenthümlichkeit die wahre Kritik recht eigentlich ins Leben; die falsche Kritik aber führen sie ins Gericht zum Tode.

Bemerkung. Die vier Evangelien scheinen sich wie das feinste Netz der Wahrheit auszuspannen, um jede unreine Kritik einzufangen. Sie veranlassen eine solche Kritik, sich sofort in ihre eignen Widersprüche zu verwickeln. Als Bäume betrachtet bilden sie einen kleinen Wunderhain, der für den unreinen Geist der verweltlichten Kritik zu einem Zauberwalde wird, in welchem er gebannt, verirrt, verwirrt und ruhelos umhergehen muß, ohne Weg und Steg zu finden. Diese magische Gewalt aber übt der Kreis der vier Evangelien deßwegen, weil sich hier die Einheit des Lebens Jesu in der Verschiedenheit von vier grandios eigenthümlichen, typisch bedeutsamen, individuellen Auffassungen darstellt. Aus der vierfachen Spiegelung des Einen Lichtes der Welt entstehen für jeden schielenden Blick tausend blendende Reflexe, die ihn völlig verwirren, während der gerade Blick in den vier Spiegelungen nur den einen Tagesglanz erkennt. In dieser Beziehung kann man behaupten, daß das Verhältniß der vier Evangelien mehr als irgend Eins die Kritik des menschlichen Geistes erregt und hervorruft; daß es aber sofort auch jeder falschen Kritik selber zur Kritik wird. Wer kann sich anheischig machen, die Resultate der neueren und neuesten Kritik in Harmonie zu bringen? Eine Harmonistik, welche diese Kritiker in Uebereinstimmung zu bringen suchte, müßte tausend Mal mehr

Noth haben als die Harmonistik, welche die Differenzen zwischen den Evangelien ausgleichen wollte. So mag denn ein bekanntes Dichterwort von dem Walten der himmlischen Mächte mit einer Variation auf die vier Evangelien angewendet werden:

Ihr führt die Kritik ins Leben ein,
Und laßt die Arme schuldig werden;
Dann überlaßt ihr sie der Pein,
Denn jede Schuld rächt sich auf Erden.

Vierte Abtheilung.

Die Kritik der Zeugnisse der evangelischen Geschichte.

Erster Abschnitt.

Ueberblick.

Die evangelische Geschichte ist in ihrem Wesen selber eine Kritik der Welt — eine Prüfung der Welt nach dem absolut gültigen Maaßstabe ihrer ewigen Bestimmung, die in Christo verwirklicht erscheint. Sie ist ein Urtheil über alles Leben von der Voraussetzung der Wahrheit des gottmenschlichen Lebens aus. Und indem sie sich selber der Menschheit mittheilt und einpflanzt, stiftet und verbreitet sie ein wesentlich kritisches Leben, ein kritisches Verfahren; nicht nur in Beziehung auf den Inhalt der Welt, sondern auch in Beziehung auf ihren eigenen Gehalt. Es liegt aber in der Natur dieser kritischen Wirkung der evangelischen Geschichte, daß sie eine Gegenkritik von Seiten aller untergeordneten und widerstrebenden Standpunkte hervorruft. An der Dialektik dieser Gegenkritik aber muß sich die Wissenschaftlichkeit des christlichen Bewußtseins in Beziehung auf seine Ueberzeugung von der Gewißheit der evangelischen Geschichte immer mehr entfalten, und so muß die evangelische Kritik der evangelischen Geschichte sich bilden. Diese Kritik stellt nach ihrer formalen Seite eine Theorie der kritischen Prüfung der evan-

gelischen Geschichte auf; nach ihrer materialen Seite begründet sie eine wissenschaftliche Einsicht in das Wesen der Evangelien und der evangelischen Geschichte.

Zweiter Abschnitt.

Die evangelische Geschichte als Kritik.

Daß das Christenthum als eine reine und entscheidende Kritik des Heidenthums und des Judenthums in die Welt getreten sei, wird kein Kundiger läugnen. Diese kritische Wirksamkeit hat es im Ganzen ausgeübt durch seinen Geist, zuvörderst aber, und in der Bestimmtheit seines Geistes stets durch die evangelische Geschichte. Das ist das Gericht, die Krisis, daß das Licht in die Welt gekommen ist (Ev. Joh. 3, 19). Darum aber, weil das Christenthum wesentlich Kritik ist, so will es auch nicht auf eine unkritische Weise angenommen, festgehalten und vertheidigt werden. Was nennest du mich gut? spricht Christus zu dem reichen Jüngling, der ihn mit oberflächlicher Voreiligkeit anerkennt, und jenen enthusiastischen Nachfolger prüft er durch die Bemerkung: die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege. Die vorurtheilsvolle Kritik, womit Nathanael dem Glauben an Christum entgegentritt, wird mit entschiedener Nachsicht, die skeptische Kritik, mit welcher Thomas an der Auferstehung zweifelt, mit eingehender, überführender Geduld behandelt. Das Christenthum kann sich voreiligen, blinden Enthusiasten, und gedankenlosen fanatischen Verfechtern nicht Preis geben. Weil es sich als sich selber, d. h. als Geistesleben der Welt mittheilen will, nicht in todten Satzungen, so ruft es die Menschen zur Prüfung seines Inhaltes auf. Weil es den Menschen ganz versöhnen und befreien will, so will es insbesondere auch seinen Verstand versöhnen und frei machen. Weil es ferner durch den Geist ganz zur Gegenwart des ewigen Lebens in der Gemeine werden

will, so mag es keine absolut verschlossenen, starren Aeußerlichkeiten der geschichtlichen Tradition dem subjektiven Geiste gegenüber stellen. Durch die Erinnerung des Geistes soll die Gemeine Alles wieder erfahren, was Christus gelehrt und gethan hat (Ev. Joh. 14, 26). Das Christenthum selber will das Instrument sein, vermittelst dessen der Mensch in seiner Welt alles beurtheilen, anfassen und erneuern soll, darum verlangt es selbst von der Gewissenhaftigkeit des Menschen, daß er seiner geistigen Wahrheit durchaus gewiß werde, um nicht die Schmach und den Schaden eigner Unsicherheit und Haltungslosigkeit auf seine reine Sache zu wälzen. Du kannst mir jetzt nicht folgen! spricht Christus zu Petrus in diesem Sinne. Dem Wesen nach will das Christenthum in jedem Geiste die kritische Feuerprobe bestehen, damit er sich ganz auf seine Aussagen stützen könne. Die evangelische Geschichte will mit kritischem Geiste aufgenommen und angeeignet werden, weil sie selber die Kritik des Geistes ausübt.

Bemerkung. Man spricht in unserer Zeit von „der Kritik", als ob sie als ein fehlerfreies geistiges Organ, als eine neue Wissenschaft, Religion oder Autorität irgendwo in nachweisbarer Bestimmtheit vorhanden wäre. In dieser Voraussetzung aber steckt ein Theil des enormen Aberglaubens, mit welchem die moderne, krankhafte Idealisterei behaftet ist. Die Kritik ist in diesem vagen Sinne bald dieser Kopf, bald jener; sie kann möglicher Weise der Kopf eines Fieberkranken, eines Rasenden, sie kann der Kopf eines nichtswürdigen Subjektes sein. In einem ganz nüchternen Jahrzehnt würde der Kritiker statt des Machtwortes: die Kritik fällt das Urtheil! sich etwa so ausdrücken: hier ist meine unmaßgebliche Meinung! oder: hier ist mein bündiger Beweis! So lange die Kritik, welche der Einzelne ausübt, sich bescheidet, als seine subjektive Geistesthätigkeit zu erscheinen, muß man ihr das Wort verstatten, und ihr nach Maaßgabe ihres Anstandes und ihrer Verständigkeit Gehör geben. Sobald sie jedoch als eine Macht genannt wird, muß der Kritiker ihre Prinzipien, ihre Regeln, ihre organische Gestalt bezeichnen können; oder er muß es klar aussprechen, daß er selber sich als eine Incarnation des kritischen Geistes betrachtet wissen wolle. Im letzteren Falle weiß man, wie man mit ihm daran ist. Es ist aber sehr auffallend, wenn man sich vielfach schon lange gewöhnt hat, die Voraussetzung irgend einer Inkongruenz zwischen dem Christenthum und der Kritik als eine ganz billige gelten zu lassen. Ist nicht das Christenthum die Kritik? Ist es nicht der

gereifte, der reine, der auf der Höhe der Weltgeschichte sich offenbarende und bewährende Geist der Wahrheit? Muß diesem Geiste in seinen Aeußerungen und Leistungen eine Hülfe kommen von der Seite des mehr oder weniger noch in die Natur verwickelten, des roheren, flacheren, trüberen Geistes her, wie er etwa in einzelnen Individuen auftritt? Die Voraussetzung, die reine Wahrheit müsse erst aus der Hülle der Christlichkeit durch eine kritische Erlösung frei gemacht werden, die der natürliche Menschengeist in seiner wissenschaftlichen Rüstung zu bewirken habe, ist schon eine totale Umkehrung der christlichen Voraussetzung, deren Legitimation einstweilen den kritischen Pseudo-Messiassen gegenüber noch fest steht. Sie haben allerdings das Recht, sich in ihrer Geistesmacht mit der Geistesmacht des Christenthums oder der Evangelien rein auseinander zu setzen. Von welcher Seite dann aber die Kritik ausgehe, muß der Erfolg lehren. Jedenfalls läßt sich der Theologe zu leicht betrügen, wenn er den neuen Geistesmächten, welche die Evangelien prüfen wollen, von vorne herein den Titel: „die Kritik" bewilligt.

Dritter Abschnitt.

Die antagonistische Kritik im Allgemeinen.

Alle Stimmungen in der Welt nehmen die Gestalt des Urtheils an. Die Verstimmung über das nasse Wetter nennt das Wetter schlecht. Die Verstimmung des Kindes über des Vaters Unwillen nennt den Vater bös. Die strafende und ermahnende Wirkung des Christenthums auf die Welt ruft die ungeheuersten Verstimmungen hervor, und diese Verstimmungen firiren sich in Antagonismen, und äußern sich in antagonistischen Urtheilen. Diese antagonistische Kritik stand schon während der Wallfahrt Christi in voller Blüthe. Man kritisirte seine Wunder mit der Beschuldigung: er treibt die Teufel aus durch Beelzebub; seine Lehre mit der Anklage: er verführt das Volk; sein Leben mit dem wegwerfenden Urtheil: er ist ein Fresser und Weinsäufer, ein Gesell der Zöllner und Sünder. Das erste Werk, welches die einzelnen antagonistischen Urtheile dieser Art als allgemeine Kritik des Lebens Jesu zusammenfaßte, war die Kreuzigung Jesu selbst.

Die Wirksamkeit der antagonistischen Kritik kann nicht früher erloschen sein in der Welt, bis die Verstimmungen in der Welt gegen das Christenthum selbst aufgehoben sind, d. h. sie muß ihrer Natur gemäß fortdauern bis zum Weltende. In Beziehung auf ihre Gestalt aber wird sie das Gewand wechseln, wie es jeder Zeit gemäß ist, worin sie auftritt. In einer Zeit der Rohheit wird sie die evangelische Geschichte in plumper Weise für Betrug erklären, in einer Zeit der Frivolität wird sie die Waffe des Spottes gebrauchen, in einer Zeit der Wissenschaftlichkeit endlich wird sie in der Form der wissenschaftlichen Ruhe und Forschung sich darstellen. Man wird sie aber auch in dieser Gestalt von der wahren Kritik durch folgende Merkmale unterscheiden können. Da sie erstlich auf untergeordnete Prinzipien sich gründet, so wird sie nothwendig auch von solchen ausgehen. Da sie zweitens nicht das reine Interesse der ewigen ideal-realen Wirklichkeit haben kann, die sich in der Fleischwerdung des ewigen Wortes darstellt, weil sie derselben im Prinzip gegenüber tritt, so wird sie in Folge des schiefen Stoßes, den sie von ihrem falschen Prinzip aus empfängt, auf den Weg der Erschleichungen getrieben werden. Da sie drittens die Verwerfung der christlichen Prinzipien der evangelischen Geschichte nicht an ihre Spitze stellen kann, wenn sie bei ihrer Prüfung dieser Geschichte als eine dem Christenthum inhärente, befreundete Thätigkeit erscheinen will, und da sie doch auch wieder sich selber binden würde, wenn sie jene Prinzipien bei ihrer Thätigkeit anerkennen wollte, so wird sie auf eine odiöse Weise die Operationen, welche die Prinzipien der Evangelien anzuerkennen scheinen, mit denen, welche dieselben verläugnen, durcheinander mengen. Es wird sich auf der Linie dieses Verfahrens eine Geschichte der „Kritik" bilden, welche von dem unbewußten Selbstbetrug durch feinere Rabulisterei hindurch bis zur vollendeten Perfidie fortschreitet.

Vierter Abschnitt.

Die antagonistische Kritik in ihren untergeordneten Prinzipien und Gestalten.

Das Evangelium als die Geschichte der Thatsachen, in denen die Gottheit mit der Menschheit Eins geworden ist, muß als eine Höhe des Geistes und der Erkenntniß betrachtet werden, welche über alle Prinzipien, Stimmungen und Einsichten des Heidenthums, oder der Naturreligion weit hinausliegt. Wo also die Naturreligion noch in irgend einer Weise wirksam ist, oder gar sich gegen die Wirksamkeit des Christenthums fixirt, da werden ihre Prinzipien zu Prinzipien einer antagonistischen Kritik des Christenthums, und diese Prinzipien erscheinen in bestimmten Aeußerungen und Gestalten.

Wenn man das Heidenthum als Naturreligion betrachtet im Gegensatz gegen die Religion des Geistes, so faßt man gewöhnlich vorherrschend die Seite ins Auge, nach welcher es das Göttliche in der Natur unmittelbar finden will, mit ihr identifizirt, und in ihr anbetet. Man betrachtet das Heidenthum in diesem Falle in seiner Pietät, in der Superstition, womit es zu viel aus der Kreatur macht, indem es dieselbe vergöttert. Auf diese Weise aber begreift man dasselbe nicht ganz, am wenigsten in seiner eigentlichen Wurzel. Diese superstitiöse Pietät nämlich steht in polarer Wechselwirkung mit einer tiefliegenden Impietät; der enorme Aberglaube, welcher in ihr erscheint, gründet sich auf einen enormen Unglauben. Der Götze, den der Heide sich erwählt, gewinnt seinen Zauberglanz nur dadurch, daß er die Welt ihm gegenüber mehr oder weniger entgöttlicht. Sein Fanum wird von der Sphäre des Profanen umgeben und getragen. Und wenn der Heide auch zahlreiche Götter hat, wenn seine Welt überall im Glanze des Göttlichen vor seinem Blicke aufleuchtet, so gewinnt er diese Vielheit und Getheiltheit des göttlichen Glanzes doch nur dadurch, daß die allgemeine Substanz den finstern, ungeistigen Grund und Boden bildet, welcher all diese Lichter zertheilt, in seiner dunklen Mächtigkeit

überragt, und einschließt. Der Heide kann mit einem Worte von der ewigen Materie nicht frei werden. Ihm fehlt die Erkenntniß des Gottes, der sich selber in der ewigen Klarheit und Kraft seines Geistes hat und will und durchschaut, der die Welt setzt, schafft, und durchwaltet; dessen ewige Geistesklarheit und Kraft sie ins Dasein ruft, vor dessen Majestät sie schwindet. Seine Gottheit ist bedingt und beschränkt durch die dunkle Masse einer Welt, deren Wesen ihm zu real, zu mächtig erscheint, als daß er die profane Selbstständigkeit derselben im Weltanfang an die Herrlichkeit des Vaters, in der Weltmitte an die Herrlichkeit des Sohnes, am Weltende an die Herrlichkeit des heiligen Geistes rein aufgeben könnte.

Auch das heidnische Bewußtsein kann freilich das Uebergewicht der Gottheit über das unendlich Profane der materiellen Welt nicht verkennen. Dieses Uebergewicht aber erscheint ihm nach den verschiedenen Formen seines eignen Lebens in verschiedenen Gestalten.

Zuerst sieht der Heide die Gottheit mit der Schlaffheit seiner natürlichen, passiv-religiösen Empfindung an. In diesem Falle sieht er sie überall erscheinend und überall verschwindend in dem gewaltigen Prozeß des materiellen Naturlebens. Das Materielle ist das absolute Dunkel, in dem sie ihm in vielen Göttern, oder in einer Idee des allgemeinen Göttlichen untergeht und auftaucht. Dieß ist der Standpunkt des Pantheismus. Dann aber erwacht in ihm der ethische Ernst und Zorn gegen die Macht, welche die Natur über den Geist auszuüben scheint; er kann dieses Dahintreiben des Göttlichen in dem dunklen Strome der Kräfte nicht ertragen, und versucht die Scheidung zwischen dem Licht und der Finsterniß in seinen Gedanken. Er vollzieht sie aber zuerst so, daß er den Gott des Lichtes an die Spitze der Dinge stellt. Dieser Gott scheint der allmächtige Weltschöpfer zu sein. Aber in seinem geheimsten Innern waltet schon die ewige Trübe, die der heidnische Gedanke nicht rein von ihm ausscheiden konnte. Darum ist seine Schöpfung mehr ein Leiden als eine That, ein pathologischer Vorgang, und in der Entfaltung seines Lebens kommt die Trübe, welche im Grunde lag, immer mehr zum Vorschein. Dunkle und immer dunklere Welten und

Gebilde sind seine Offenbarung. Dieß ist die antike Emanationslehre des beschaulichen Orientalen. Sie betrachtet Gott als den lichten Vater, die Welt aber als seine finstre Tochter. Der moderne Pantheismus dagegen läßt in einer der ersteren ganz entgegengesetzten Form der Emanation das göttliche Wesen aus dem dunklen Grunde der materiellen Welt in Folge eines ethischen Ringens der geistigen Kraft hervorgehen. Hier erscheint zuletzt die Gottheit als das Resultat des schmerzlichsten Prozesses in dem gereiften menschlichen Bewußtsein; der lichte Sohn der finstern Mutter. Dem Pantheismus überhaupt aber fehlt die Erkenntniß des heiligen Geistes, der die Welt durchwaltet, um sie zum Heiligthum des ewigen Gottes zu verklären.

Die Emanationslehre des Pantheismus erscheint jedoch als der Uebergang zu einer Scheidung zwischen dem Lichte des Geisteslebens und der Finsterniß des Naturlebens, welche der Dualismus vollendet. Der Dualismus ist die ethische Anstrengung des heidnischen Geistes, welcher seinen Gott frei wissen will von der Materie. Er stößt die Materie aus dem Begriff seines Gottes hinaus. So entsteht ihm eine ungeheure, gewaltsame Spannung zwischen dem substantiellen Licht und der substantiellen Finsterniß. Jenes Licht nennt er nun das Gute, den guten Gott. Das Böse aber kann er nur als den bösen Gott bezeichnen, weil es ihm als eine ewige Substanz finstrer Art erscheint, die der gute Gott sich gegenübergestellt findet, die er wohl bändigen, aber nicht vernichten kann. Er kann sie bändigen, weil sie das Materielle ist, schwächer als der Geist, er kann sie nicht vernichten, weil sie ewig und substantiell ist. Auf diesem religiösen Standpunkte verkennt der Heide in Gott den allmächtigen Vater.

In dem ethischen, mächtigen Gott aber hat er das Wesen erkannt, das die materielle Welt überwaltet, das Böse in ihr bändigt, das Formlose in ihr gestaltet, alles durch ewige Machtsprüche, die als Gesetze das Substantielle durchdringen, zur geordneten Schöpfung ausbildet. Gott erscheint also hier in überweltlicher Herrlichkeit. Aber er kann nicht in innerweltlicher Herrlichkeit erscheinen, weil er eben nur durch seinen Kampf und Sieg, durch eisern-starre Gesetze die ihm ursprünglich fremd

gegenüberstehende Welt gebändigt hat. Jetzt ist das Materielle in seiner Gesetzmäßigkeit zwar nicht mehr das Dunkle, die Gottheit Umfluthende, nicht mehr das Böse, die Gottheit Bekämpfende, aber es ist das Starre, welches die Gottheit in der vollkommenen Offenbarung ihrer Herrlichkeit in der Welt beschränkt. In dieser Anschauungsweise erscheint uns der verkümmerte Monotheismus, der Deismus; er kann den Sohn Gottes, oder Gott in der Herrlichkeit seines Sohnes nicht erkennen.

Sonach würden sich uns also drei dem Christenthum untergeordnete heidnische Prinzipien ergeben, welche im Widerspruch gegen dasselbe sich als Prinzipien einer antagonistischen Kritik gegen die evangelische Geschichte darstellen können. Wir finden aber in der Geschichte der Religion ein beständiges Weben zwischen diesen verschiedenen Prinzipien des Heidenthums; besonders zwischen dem Pantheismus und Dualismus. Diese letztern Gegensätze sind wie alle Gegensätze kranker Art, die sich in einem falschen Element, das ihnen gemein ist, bilden, unnatürlich gespannte Extreme, die ihre Spannung dadurch ausgleichen, daß sie vielfach in einander überspringen, und sich miteinander vermengen. Die Mittelregion, worin diese Vermengung des Pantheismus und des Dualismus Statt findet, sind die verschiedenen Formen der Emanationslehre. Die Emanationslehre schillert stets hin und her zwischen der einen Bestimmung, welche das Böse natürlich, und der anderen, welche das Natürliche böse nennt.

Der verkümmerte Monotheismus dagegen hält sich deßwegen von den beiden Extremen, die mit ihm in der heidnischen Grundlage so innig verwandt sind, in seiner Form mehr oder weniger frei, weil er Gott als eine über der Welt stehende geistige Macht erkennt, welche die Dunkelheit derselben gesetzgebend durchwaltet hat. Allein in seinem Wesen ist er dennoch beides, sowol pantheistisch als dualistisch; pantheistisch nämlich, weil seine Welt ein ihr nun eigenthümlich angehöriges, von Gott geschiedenes, unendlich gesetzmäßiges und insofern göttliches Leben enthält; dualistisch aber noch vielmehr, insofern sie in ihrer starren Gesetzmäßigkeit den ewigen Gott nöthigen will, in quiescirender Ueberweltlichkeit dem Mechanismus der von ihm gebildeten Weltordnung unthätig zuzusehen.

Von dem Beginne des Christenthums an bis auf den heutigen Tag haben sich diese beiden Prinzipien, das des dualistischen Pantheismus, so wie das des pantheistischen vorzüglich aber dualistischen Deismus geltend gemacht gegen die Prinzipien des Christenthums, und die Folge davon hat sich in einer großen Doppelreihe von Erzeugnissen der antagonistischen Kritik ausgebreitet.

Es liegt jedoch in der Natur der Sache, daß jene Prinzipien in ihrer ganzen, schroffen Gestalt nur außerhalb der christlichen Kirche zum Vorschein kommen konnten. Wo sie dagegen in die Kirche eindrangen, da mußten sie sich mehr oder weniger christianisiren. Sie wurden durch die Macht des Christenthums gebrochen; konnten aber in ihrer Gebrochenheit sich um so zäher erhalten, je mehr sie Elemente und Kräfte der christlichen Erkenntniß an sich zogen, und je mehr sie durch ihr gegenseitiges Weben sich einander verstärkten, und in Mischformen consolidirten.

Die rein außerchristlichen Gestalten des pantheistischen Dualismus traten dem Christenthum namentlich in dem griechisch-römischen Heidenthum, und in dem persischen Dualismus entgegen. Die christlich gebrochnen oder modifizirten Formen entfalteten sich namentlich im Gnostizismus, im Manichäismus, im Spinozismus, in der Böhm'schen Theosophie, in dem früheren Schellingschen System, in der Hegelschen Philosophie, und in ihren kritischen Ausläufen.

Die rein außerchristlichen Erscheinungen des dualistischen Deismus äußerten ihren Widerspruch gegen die christlichen Prinzipien im Talmudismus und im Muhamedanismus, in der neueren Zeit im Materialismus. Die christianisirten Formen erschienen in der alten Kirche in dem Ebionitismus und Monarchianismus, in der neuern im Deismus und Rationalismus.

Die Kritik, welche die evangelische Geschichte von Seiten des ungebrochenen phantheistisch-dualistischen Heidenthums erfahren hat, erscheint in dem Martyrthum der ersten Jahrhunderte der Kirche, und in den geistigen Beschuldigungen und Geisteswerken, womit die Verfolgung gegen die Christen begleitet war. Zuerst erfuhr die Kirche diese antagonistische Kritik von Seiten des vorwiegend pantheistischen Heidenthums in den Verfolgungen des römischen Staates, dann von Seiten der vorwiegend

dualistischen Weltansicht in den Martyrleiden, welche ihr im persischen Reich bereitet wurden.

Das dualistische Prinzip wurde aber allmälig in die christliche Kirche hereingebracht, und mußte in dieser Sphäre nothwendig eine gebrochne, modifizirte Gestalt annehmen. So erscheint es in den Systemen der Gnostiker. Man übersieht das eigentliche Unterscheidungsmerkmal des Gnostizismus, wenn man dieses Verhältniß desselben zur Kirche verkennt. Er stellt eine Reihenfolge von Systemen dar, welche die reine Idealität der Schöpfung verkennen, darum das Alte Testament; welche darum auch unfähig sind, die Offenbarung des Sohnes Gottes im Fleisch zu glauben, und eben sowol unfähig, eine ausgebildete Gemeine der Kirche gegenüber, oder ein vollkräftiges Leben ihrer Ideen darzustellen. Das Letztere macht sie eben zum Gnostizismus. Die Spitze des alten Gnostizismus ist der Manichäismus. Dieser aber schleicht in vielen Formen verlarvt durch das Mittelalter fort. Der mütterliche Boden, in welchem seine zerstreute, alte Saat immer wieder aufgeht, ist der religiöse Ernst in der krankhaften Stimmung des Trübsinns. Das System des Spinoza scheint den äußersten Gegensatz zu demselben darzubieten; es stellt die unendliche Auflösung jener krankhaften dualistischen Spannung dar. Allein das Extrem muß auch hier von dem verwandten Extreme zeugen. Die Akte des göttlichen Wesens sind nach Spinoza's Auffassung durchaus pathologisch; in unendlicher Schlaffheit ist dieses Wesen in seine Attribute, oder auch in alle Momente des Weltlebens zerflossen; ein düstrer Fatalismus allein gibt ihm Haltung. In der bestimmtesten Gestalt aber erscheint der bezeichnete Dualismus wieder in dem System des Jakob Böhm, und geht durch seine Vermittelung, sich immer mehr verlarvend und verfeinernd, durch die neuere idealistische philosophische Weltansicht hindurch bis auf unsere Zeit. Er ist bemerkbar in dem finstern Ungrunde, aus welchem Böhm das Wesen Gottes sich emporringen, und in dem Sohne als in seinem Herzen sich selbst erfassen läßt, so daß er in dieser Selbsterfassung erst Gott heißt, „nicht aber nach dem ersten principio, sondern Grimmigkeit, Zornigkeit, ernstlicher Quell, davon sich das Böse urkundet, das Wehethun, Zittern und

Brennen"*). Weiterhin geht sein Zug durch das frühere Schellingsche System, indem hier das Böse als die im Reiche der Geschichte hervortretende höhere Potenz des in der Natur wirkenden dunklen Grundes betrachtet, indem seine Nothwendigkeit behauptet, und der Gegensatz zwischen Natur und Geist, zwischen Dunkel und Licht auch als der Gegensatz des Guten und Bösen betrachtet wird. Auch nach Hegel noch ist in der Natur die Idee abgefallen von sich selbst; das Ansichsein, das Natürlichsein im Menschen ist das Böse; die Kreatur hat eine unglückliche Existenz. Endlichkeit, Menschlichkeit und Erniedrigung sollen identisch sein, und betrachtet werden als ein Fremdes an dem, der schlechthin Gott ist, als ein Fremdes, das in dem Tode Christi getödtet worden. Die Erhöhung Christi zur Rechten Gottes soll als eine Explication der Natur Gottes, welcher zu sich selbst zurückkehrt, Gottes als des Geistes, betrachtet werden. Offenbar streift dieser Geist die Individualität deßwegen als etwas Fremdes ab, weil er sie nur noch als ein Gebilde der Natur, die die Selbstentfremdung der Idee sein soll betrachten kann. Auch Hegels Urtheile über die Physiognomik beweisen, daß er die Bedeutung der Individualität nicht begriffen hat. Er faßt sie auf als Endlichkeit, Schranke, Mangel, darum muß der Geist sie abstreifen, um zu seiner Versöhnung zu kommen. Sie ist aber vielmehr gerade der Gegensatz des Mangels, die unendliche Bestimmtheit des Geistes, als Bedingung der Persönlichkeit. Dieser manichäische Weltschatten bildet denn auch die philosophische Trübe, das dualistisch windschiefe Prinzip in Strauß Leben Jesu, aus welchem die einzelnen Resultate desselben zu erklären sind. Hier ist noch die dualistische Flucht zwischen der Idee und der Wirklichkeit eine herrschende Voraussetzung. (S. d. S. 68 und 69.) Aus dieser Voraussetzung geht die eklatante Phrase hervor, die einmal als eine Probe der Ahnungslosigkeit im Religiösen weltberühmt werden dürfte: es sei nicht die Weise der Idee, ihre Fülle in ein Individuum auszugießen, um gegen alle andern zu geizen. Nach dieser Aeußerung ist das Individuum auch im besten Falle ein Burgverließ

*) S. Baur, die christliche Gnosis, S. 560.

für das Ideale, aus dem dasselbe nicht heraus kann, bis es als Herenpulver die Mauern seines Gefängnisses gesprengt hat. Deßwegen nämlich kann hier dasselbe nicht in die reine Idealität des Geistes erhoben und von seiner Fülle durchströmt werden, weil auch hier noch die das Individuum umschreibende Lebenslinie als die Beschränktheit des Geistes betrachtet wird. Es ist dieß die raffinirte Spitze, die höchste Spannung des Dualismus; darum muß sie nothwendig durch einen Pantheismus, der die Welt in schäumender Flut erblickt und seinen Gott befangen sieht in dieses ewige Fluten, ergänzt werden.

Man tritt jetzt immer dreister mit der Behauptung hervor, der Gottesdienst der alten Hebräer sei Molochsdienst gewesen*). Die Wahrheit ist diese, daß die Hebräer fort und fort durch die Offenbarung und durch das Gesetz Jehovas, der als der ewige Gott dem Prozeßgott gegenüber steht, sich von dem alten Adam, von der heidnischen Tradition des Molochsdienstes kämpfend zu befreien und zu läutern hatten. Jehova gebot dem Abraham: du sollst den Isaak opfern — er war bereit zu diesem Opfer, verstand aber im entscheidenden Moment das Gebot so, als wenn der Moloch zu ihm gesagt hätte: du sollst den Isaak schlachten. Da trat Jehova in's Mittel, lobte seinen Gehorsam, berichtigte seinen Irrthum, und zeigte ihm das Auseinandertreten der beiden Momente: Hingebung und Tod, indem er ihn anwies, ihm den Widder zu schlachten zum Zeichen, daß er den Sohn ihm hingegeben, geopfert. Abraham zeigte nicht nur in der Kraft, womit er der das Opfer gebietenden Gottesstimme entsprach, sondern auch in der Klarheit, mit welcher er die das Opfer explizirende Gottesstimme verstand, daß er der Auserwählte war, wie ihn Jehova bedurfte zur Begründung einer Theokratie, in welcher alles Menschenleben ihm ewig geopfert werden, aber kein Menschenleben in frevelhafter Priesterlichkeit ihm geschlachtet werden sollte. Das Alte Testament hat also schon in Abraham den Molochsdienst überwunden, obschon es stets neue Rückfälle des Volkes in denselben bekämpfen mußte. Wie könnte man sich

*) Daumer, der Feuer- und Molochsdienst der alten Hebräer. — Ghillany, die Menschenopfer der alten Hebräer. u. A.

über diese Rückfälle wundern, da es der Philosophie noch bis jetzt nicht gelungen ist, gründlich von dem Chronos loszukommen, da sie es fort und fort als die höchste Religiosität betrachtet, die Individualitäten als Schlachtopfer zu betrachten, welche dem Prozeßgotte verfallen müssen. Dieser Pantheismus kann schon die Idee des Gottmenschen, der reinen Feier des in die Ewigkeit Gottes sich versenkenden gottmenschlichen Bewußtseins nicht ertragen. Erfaßt sich Christus ganz als ewige Persönlichkeit in Gott, so tritt es damit in der Zeit hervor, daß Gott sich ewig als Persönlichkeit in ihm erfaßt hat. Wenn aber dieser Gottmensch Wunder thut, so offenbart er damit ein Hervortreten höherer und höchster Weltringe und Geistesformen in der alten Welt; er offenbart das Walten der Ewigkeit im Grunde und Mittelpunkte der Welt, und hebt damit die Voraussetzung auf, als ob das Göttliche im ewig-gleichen Lauf der Dinge sich verliere und wieder finde. Die Welt hört auf, als ein ewiger Strom zu erscheinen; sie erschließt sich als die Wunderblume, in deren Kelch die Ewigkeit selber offenbar wird, von welcher sie getragen ist. Die dynamischen und organischen Verhältnisse der Weltgeschichte, nach denen Christus den tiefen Mittelpunkt, das überwiegende Gegengewicht der ganzen Menschheit bildet, und den ganzen Weltlauf als der feststehende Mittelpunkt beherrscht, wornach er als die Einheit der Gemeine die verklärte Menschheit in die Ewigkeit seines Geistes erhebt, sind für die Ansicht, welche die Größe der Menschheit aus ihren Massen zusammensetzt, Verhältnisse einer unerreichbaren Höhe. Auch den Kreuzestod Christi vermag sie nicht in seiner ethischen Bedeutung als die Versöhnung der Welt, welche aus der freien Hingebung Christi in das Gericht Gottes hervorgeht, sondern nur als einen auf der Linie der Nothwendigkeit gereiften Naturprozeß zu verstehen. Die Auferstehung aber ist der eigentliche Fels, an welchem der Pantheismus ganz zu Schanden wird. Dieser Geistesmuth und Gottesmuth, dieser Ewigkeitssinn, diese Begeisterung der Persönlichkeit, die sich ihrer ewigen Würde bewußt ist, indem sie von der Gewißheit der Auferstehung zeugt, liegt über seine Ahnungen weit hinaus. Sein Geist kommt aus dem Be-

sinnungslosen her und fährt in das Besinnungslose dahin über die faustische Zauberbrücke des subjektiven Lebens, die er im Fluge schafft, und wieder zerstört. Daß eine solche Weltansicht mit aller Energie ihres Wesens die Thatsächlichkeit der evangelischen Geschichte durch einen kritischen Angriff von ihren Prinzipien aus zu zerstören suchen werde, liegt in der Natur der Sache. Das Christenthum findet aber die Kritik dieser Kritik in der Ungeistigkeit ihrer Prinzipien. Eine Philosophie, die noch von dem Kultus des Chronos nicht losgekommen ist, kann über die Geschichte, die der Herrschaft des Zeus ein Ende gemacht hat, nicht zu Gericht sitzen. Wenn aber diese überwundene Weltansicht in unserer Zeit eine relative Berechtigung hat finden können, so muß es durch eine Krankhaftigkeit der kirchlichen Weltansicht motivirt sein. Hat die kirchliche Theologie und die Anschauung der Gemeine die Allgegenwart Gottes in der Welt verkannt, und die Ueberweltlichkeit Gottes in eine schauerlich abstrakte Jenseitigkeit aufgelöst, so ist damit das Hervorspringen eines entgegengesetzten Extrems zur Genüge erklärt. Wenn man ferner immer mehr das Ideale, das Allgemeine in den einzelnen evangelischen Thatsachen verlor, und sie als rein vergangene, partikulare Thatsachen betrachtete, die der Glaube als historische, in sich verschlossene Satzungen bewahren sollte, so war es eine Rüge der waltenden Gerechtigkeit, daß nun ihrerseits die pantheistische Kritik die Thatsächlichkeit der evangelischen Ideen nicht mehr anerkennen wollte. Allein diese Kritik hat nicht nur falsche Auffassungen, sondern die evangelische Geschichte selber angegriffen; und in dieser Stellung ist sie die Kritik ihrer selber, ihrer dürftigen, antiquirten Prinzipien.

Der dualistische, verkümmerte Monotheismus betrieb in der Gestalt der jüdischen Hierarchie die Kreuzigung Christi, weil er sich in den Messias, in welchem sich die Fülle der Gottheit mit einem armen, durchaus realen, schlichten Menschenleben einigte, nicht finden konnte. Diese Kritik setzte der spätere Talmudismus fort; sie äußerte sich namentlich in der Verunglimpfung der Maria *) und in der Verabscheuung des „Gehenkten", über-

*) Vergl. Strauß, Leben Jesu, I, 227.

haupt in dem tiefen Haß gegen das Evangelium. Auch der Muhamedanismus kritisirte das Christenthum, besonders die Lehre von der Dreieinigkeit von dem Standpunkte des deistischen Gottesglaubens aus, welcher die abstrakte Einheit Gottes, seine ausschließliche Ueberweltlichkeit und Uebermenschlichkeit, die in sich verschlossene Jenseitigkeit seines Wesens voraussetzt *).

Auch der deistische Geist mußte seine Aeußerungen über die Persönlichkeit Christi und die evangelische Geschichte überhaupt modifiziren, sobald er in die Kirche Christi eintrat und in ihr eine Stellung einnahm. Dieser alte christianisirte Deismus, wie ihn namentlich bekehrte Pharisäer in die Kirche verpflanzten, erscheint uns in der Gestalt des Ebionitismus, welcher die ewige Herrlichkeit und Gottheit Christi läugnete, seine wunderbare Geburt bestritt und in ihm einen leiblichen Sohn Josephs erblicken wollte, in welchem er freilich den letzten alttestamentlichen Propheten, den Reformator Israels, welchem das reichste Maaß des Geistes zu seinem Werke verliehen sei, verehrte. Dieser Ebionitismus in seiner jüdischen Beschränktheit fiel allmälig als ein verdorrter Zweig von dem Baume der sichtbaren Kirche zu Boden. Der Deismus aber, welcher ihm zu Grunde lag, setzte seine Bewegung in gehobeneren und vertiefteren Gestalten durch die alte Kirche fort. Er erscheint in der Linie der Monarchianer, die das Gemeinsame hatten, die wesentliche Trinität in der Gottheit zu verkennen. Sie entschlossen sich lieber zu der Lehre des Patripassianismus, wie Noëtus, zu der Lehre einer aus dem Wesen Gottes herausfallenden, bloß formalen Dreifaltigkeit der Offenbarung, wie Sabellius, zu einer neuen Keimbildung des Polytheismus, wie Arius **), als daß sie sich in die Tiefen der Lehre von der dreifaltigen Herrlichkeit Gottes versenkt hätten. Sie konnten nicht frei werden von der deistischen Vorstellung der abstrakten Einheit Gottes.

*) Vergl. Gerock, Christologie des Koran, S. 74. Der Koran setzt voraus, nach der Lehre der Christen würden Jesus und seine Mutter Maria als zwei Götter (Allahs) neben Allah gestellt. Sura 5, V. 125.

**) In den kirchenhistorischen Darstellungen des Arianismus wird freilich Arius als Subordinatianer den Monarchianern gegenübergestellt; allein es ist leicht zu bemerken, daß die Subordination mit der Monarchie, insbesondere die Subordination Christi mit der Monarchie Gottes wohl zusammenstimmt.

Dieser Deismus klingt ebenfalls in dem Systeme des Nestorius an *), insofern derselbe die durch die ganze Geschichte der Menschheit vorbereitete Idealität der menschlichen Persönlichkeit Christi verkannte, während der entgegengesetzte Eutychianismus und Monophysitismus es nicht zu der vollen Erkenntniß der menschlichen Realität und historischen Wahrheit dieser Persönlichkeit bringen konnte, und demzufolge in die Linie der gnostischen Schwachheiten der Erkenntniß hinüberschwankte. Die nestorianische Anschauungsweise hat sich eben sowol, wie die gnostische, in verlarvten Formen innig mit kirchlichen Vorstellungen amalgamirt, namentlich in allen Vorstellungen, welche die Menschwerdung Christi schlechthin mit zu seiner Erniedrigung rechnen, und dieselbe bloß als eine positive Veranstaltung Gottes zum Zwecke der Erlösung betrachten **).

Eine philosophisch ausgebildete und bestimmte Gestalt aber hat dieser abstrakte Monotheismus in dem neueren Deismus gewonnen, welcher deßwegen auch mit spezieller Bestimmtheit diesen Namen trägt. Der Deist betrachtet die Welt schlechthin als Natur, als ein von Gott abgelöstes, pur natürliches, in sich beruhendes Werk Gottes. Gott hat in seiner Allmacht das Leben der Welt auf eine ihr mitgetheilte Gesetzmäßigkeit gegründet. Er hat sie so streng gebunden an eine starre Form der Gesetzmäßigkeit, daß er hinterher selber durch diese Bindung der Welt bedingt und gebunden erscheint. Die Gesetzmäßigkeit der Welt vertritt sein lebendiges Walten. Wie eine zweite Gottheit tritt sie ihm gegenüber, und veranlaßt ihn, im Ruhestande einer abstrakten Ueberweltlichkeit als das himmlische Gegenbild der mön-

*) Die nestorianischen Bestimmungen: συνάφεια und ἐνοίκησις, welche die Art der Vereinigung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur Christi bezeichnen sollen, sprechen das unvermittelte, nur äußerliche Zusammenkommen und Einswerden beider Naturen Christi aus. Auch der Adoptianismus gehört in diese Linie.

**) Wenn es der christlichen Wahrheit gemäß wäre, die Menschwerdung Christi zu seiner Erniedrigung zu rechnen, so müßte man demzufolge auch seine Erhöhung als seine Entmenschlichung darstellen; oder auch behaupten, seine Erhöhung sei noch immer durch seine fortwährende Menschheit verdunkelt. Die Stelle Phil. II. 7. ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβὼν ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος bezeichnet nicht das Menschwerden Christi an sich, sondern die historische Bestimmtheit desselben, daß er Knechtsgestalt annahm, daß er den (sündigen) Menschen ähnlich wurde, als seine Entäußerung.

chischen Weltentsagung sie der unendlichen Richtigkeit ihrer Bewegungen zu überlassen. Da sie aber nicht in der Wahrheit als eine zweite, diesseitige Gottheit wirken kann, so wird sie vielmehr dem deistisch religiösen Bewußtsein zu einer Verschattung, die ihm den lebendigen Gott verdunkelt, zu einer Scheidung, welche ihn von demselben trennt. Dieses schlechte Resultat kann aber nur eine Folge davon sein, daß ihm die Welt in ihrer Bewegung selbst in einer verengten, armseligen und verkümmerten Gestalt erschienen ist. Nicht die wirkliche Welt in ihrem unendlichen Reichthum, in ihrem steten Fortschritt von niederen zu höheren Lebensstufen, in der feinen, geistigen Gesetzmäßigkeit ihres Lebens, nach welcher immerfort die Gewöhnlichkeiten der niedern Lebenssphären durch die Prinzipien höherer Lebenssphären unter Phänomenen des Wunderbaren durchbrochen und aufgehoben werden, hat ihm die Thatsachen zu der Ausbildung seiner Theorie geliefert. Seine Ansicht beruht vielmehr auf einem Compendium der Naturwissenschaft, welches die elementarischen Anfänge und Definitionen derselben zu ewigen Satzungen erhoben hat. Sie verwechselt diese Satzungen eines verstockten Compendiums mit den lebendigen Gesetzen der Welt; die Formel, welche das Phänomen bezeichnet, mit dem Phänomen selber; die gemeine, in die alltägliche Erinnerung verarbeitete Empirie mit der unendlichen, objektiven Wirklichkeit. Der Deist ist ganz besonders von der falschen Voraussetzung befangen, die Weltentwickelung stelle nur einen Aeon dar, welcher sich in gewohnter Folge wie auf einer endlosen Eisenbahn zwischen einem undenkbar fernen Anfange und einem eben so undenkbar fernen Zielpunkte fortbewege. Den Fortschritt des Weltlaufs von Aeonen zu Aeonen, wie er in aufsteigender Linie von neu hereintretenden höheren, tieferen, reicheren Lebensprinzipien aus erfolgt, hat er nicht begriffen; am wenigsten das Hereintreten des Prinzips der Verewigung der Zeitlichkeit selber in die Mitte der Zeit, wie es den unruhigen Lauf seiner endlosen Linie in die festliche Bewegung einer in sich zurückkehrenden Kreislinie verwandelt. Es ist bekannt, mit welcher Kurzsichtigkeit, Befangenheit und Feindseligkeit dieser Deismus von seinen untergeordneten Prinzipien aus die Thatsachen

der evangelischen Geschichte kritisirt hat *). In dem neueren Rationalismus suchte er sich zu veredeln; er nahm eine kirchlichere Gestalt an; er rang darnach, sich immer friedlicher mit der hohen Wirklichkeit der evangelischen Geschichte auseinanderzusetzen. Allein auch dem Rationalismus fehlte es im Grunde, weil ihm die Undenkbarkeit einer abstrakten und monotonen Einheit Gottes, die Nothwendigkeit der Dreifaltigkeit in ihm, das lichte Leben der Persönlichkeit Gottes in ihrer Selbstoffenbarung noch nicht aufgegangen war. Daher hat er auch in seiner Schriftauslegung und Darstellung des Lebens Jesu stets eine Kritik geübt, welche das Ebionitische seines Standpunktes mehr oder minder offenbaren mußte.

Schon in den Tagen des Apostels Johannes machte sich diese Wirkung herübergekommener heidnischer Elemente in kritischen Aeußerungen gegen die himmlische Wirklichkeit des gottmenschlichen Lebens Christi bemerkbar. Der Apostel verkündigte die Gottheit Christi gegen den keimenden Ebionitismus (1 Joh. IV, 15); die Wahrheit seiner Menschheit aber gegen den keimenden Gnostizismus (1 Joh. IV, 2). Frühe aber bildeten sich Mischformen aus der Wahlverwandtschaft dieser Extreme, namentlich in dem Systeme des Cerinth. Solche Mischformen kehren oftmals wieder **).

In der neuesten Zeit hat die gnostische Linie in der Gestalt der jetzigen Zeitbildung ihren alten kritischen Antagonismus gegen die hohe, ideale Wirklichkeit der evangelischen Geschichte in dem Leben Jesu von Strauß an den Tag gelegt; die ebionitische Linie in der Gelehrsamkeit der heutigen Zeit hat denselben Antagonismus in dem Leben Jesu von Paulus geäußert. Das Werk des Erstern hat freilich viele Elemente in sich aufgenommen, die dem letzteren Standpunkte angehören. Die neuesten Ausläufe der antagonistischen Kritik lassen sich kaum auf irgendwelche Prinzipien, also auch nicht auf heidnische zurückführen.

---

*) Der englische Deismus in seinen praktischen Produktionen, den kritischen Angriffen auf die h. Geschichte wurde besonders durch die sensualistische Philosophie Locke's mit eingeleitet. Vergl. Lechler, Gesch. des Engl. Deismus, S. 154 ff.

**) Auch Philo gehört hieher. Als Israelit konnte er kein vollendeter Gnostiker, als Platoniker kein reiner Israelit sein. Er stand mit seiner Voraussetzung des ewigen Weltstoffs unter dem Alten Testament, während er über ihm zu stehen meinte.

Wenn man die Prinzipien der antagonistischen Kritik klar ins Auge faßt, so wird es deutlich, daß sie zusammenhangen mit jenen dunkeln Mächten des heidnischen Naturlebens, welche das Christenthum in seiner Urgeschichte kritisirt, d. h. gerichtet und besiegt hat. Gewinnen sie dennoch eine Macht in der Christenheit, obwol sie in ihrer ursprünglichen Gestalt längst beseitigt sind, so ist dieß eine Folge eigenthümlicher Mischungen und Verhältnisse im Gebiete des geistigen Lebens. Dem rohen Antinomismus gegenüber kommt oft der anständige, graue Pharisäismus zu Ehren, während hinwiederum der idealistische Geisteshauch des Gnostizismus sein neues Recht gewinnt, wenn die Orthodoxie in todten Satzungen erstarrt ist. In der Kirche hatte man lange die Thatsächlichkeit der evangelischen Geschichte vorherrschend als eine starr-positive, nicht sowol lebendig-wunderbare, als vielmehr todt-wunderhafte behandelt, mit Verkennung ihrer Lebenskraft und ihrer unendlichen Lebensbeziehungen — ohne Würdigung ihrer Idealität. Dieser harten Erstarrung der ewig blühenden Lebensbilder der evangelischen Geschichte in einer solchen Auffassung war es verordnet, durch den elektrischen Schlag einer einseitig gnostischen Behandlung gebrochen zu werden.

1. Bemerkung. Das gemeinsame Prinzip aller möglichen Bildungen des nackten außerchristlichen, so wie des gebrochnen christianisirten Heidenthums ist das ungöttliche Wesen, die Impietät: der unpersönliche Atheismus auf der Seite der subjektiven Anschauung, der Materialismus auf der Seite der objektiven Erscheinung. Der Atheismus verzagt an der Lösung der Aufgabe, das Walten Gottes in aller Wirklichkeit zu erkennen; sein Produkt ist daher der Materialismus, die ungeistige Substanz. Der Materialismus ist der aufgehäufte Weltkoth vor der Thür des geistesträgen Atheismus. Das Maaß des Einen ist das Maaß des Andern. Will man nun die heidnischen Systeme in ihrem spezifisch heidnischen Charakter greifen, so muß man sie von dieser Seite her auffassen, nämlich in ihrer Impietät. Wenn man sie dagegen wie gewöhnlich in ihrer Pietät auffaßt, welche als krankhafte, als Superstition, mit jener Impietät correspondirt, so ist es schwierig, sie gründlich zu beseitigen. Man kann z. B. dem Feueranbeter die Schönheit und die magische Gewalt des Feuers nicht so leicht bestreiten, als man ihm zeigen kann, daß ihm mit dem höchsten Unrecht das Wasser als eine gottverlassene Masse erscheinen muß. Der Tempeldiener fühlt in seinem Fanum die Schauer des Gött-

lichen; es ist so zu sagen das Asyl seines Wahns; aber in dem profanen Umkreise müssen ihn die Erynnien der Kritik ergreifen. Der Pantheist fühlt sich sehr glückselig in dem göttlichen Lebenshauch, der das All durchweht, aber man muß ihm zeigen, daß er unselig ist vor dem großen Lichtglanz, der Majestät des ewigen, bewußten Geistes, dessen unendlich starke und bewußte Einheit das All an sich betrachtet in Nichts verschwinden läßt, wie er es aus dem Nichts hervorgerufen. Es muß ihm nachgewiesen werden, daß er zu wenig Göttliches hat, weil er nicht die entschiedene Gottheit, die ewige Geistesbewußtheit des Göttlichen hat, daß er aber nicht etwa des Göttlichen zu viel hat, wie man mitunter zu besorgen scheint. Der Deist ist stolz darauf, die Einheit Gottes zu verkündigen. Wenn man ihn aber nöthigt, die absolute Finsterniß anzuerkennen, die in dem Begriff einer abstrakten Einheit Gottes liegt, und ebenso die schwarze Finsterniß sich zu gestehen, die aus dem starren Mechanismus einer außergöttlichen, in ihren eignen Gesetzen begründeten Welt herausblickt, so leitet man ihn auf den Weg der Erkenntniß, daß die Einheit des ewigen Geistes in ihrer Lebendigkeit nicht ohne die Form der Dreifaltigkeit gedacht werden kann.

2. Bemerkung. Der Gnostizismus hat das Eigenthümliche, daß er nur Schulen, nicht aber Gemeinen bilden kann, eben deßwegen, weil er nur kranke Ideen kennt, die nicht Fleisch und Blut werden können, einen fliegenden Sommer des Göttlichen, der nicht zur Sonne der persönlichen Gottheit werden kann. Sein Grundcharakter ist der Antagonismus gegen die erfüllte Wirklichkeit des göttlichen Waltens. Deßwegen müssen auch die gnostischen Systeme ganz einfach aufgefaßt und geordnet werden nach ihrem polemischen Verhältniß zu der alttestamentlichen Schöpfungslehre, zu dem realen Advent Christi im Alten Testament, und zu seiner Menschwerdung im Neuen, und nach der Entwickelung dieses Verhältnisses. Sonach ist denn auch der Manichäismus nur als ein potenzirtes gnostisches System aufzufassen. Man kann in Beziehung auf den Gnostizismus im Allgemeinen die Thesis aufstellen: es gibt keinen Pantheismus, der nicht durch den Dualismus, keinen Dualismus, der nicht durch den Pantheismus ergänzt würde. Der Pantheist findet das böse Wesen zuerst in der allgemeinen Endlichkeit, weiterhin in der menschlichen Sinnlichkeit, endlich in der heiligen Linie der Individualität, der menschlichen Bestimmtheit, zuletzt in dem menschlichen Abhängigkeitsgefühl, der Religion selbst. Der Dualismus verräth seinen Pantheismus stets dadurch, daß er die Schlachtlinie zwischen dem Reich des Lichts und dem Reich der Finsterniß nicht sauber halten kann. In dem Lichtreich erzeugt sich Finsterniß; im Reiche der Finsterniß sucht er die verlornen, gefangnen Lichtkeime wieder; diese Vermengung ist das Merkmal der pantheistischen Schlaffheit, welche seine heroischen Spannungen durchbricht.

3. Bemerkung. Alle Gestalten des Deismus haben das Eigenthümliche, daß sie das Wesen der Welt als eine triviale Wirklichkeit con-

situiren, als das große tout comme chez nous, welches nicht an die allwaltende Gottheit Preis gegeben werden darf, während der Gnostizismus die wirkliche Welt zu einem Gräuelopfer macht, das wie die Sünde selbst auf dem Altar der Idee verbrannt werden soll, und zwar die Natur als Abfall von der Idee — die Individualität als „die Beschränktheit", — die Gesichtslinie als die Karrikatur des Geistes, der durch die Welt spuken geht — die Persönlichkeit als das egoistische Sonntagskind, das sich in den ewigen Prozeß der dialektischen Eisenbahn nicht schicken will — der historische Christus als die mit ihrer Fülle geizende Idee, die Idee in drückender Majestät, die evangelische Geschichte endlich als das Hochland, welches der alles verwaschenden Flut der Idealisterei einen granitartigen Widerstand leistet, und in seinem vulkanischen Charakter sich nicht zu den Niederschlagbildungen der Mythologie hergeben will.

4. Bemerkung. Wie der Vampyr seine Lebenkraft durch das Blut der lebendigen Schläfer gewinnen soll, welche er aussaugt, so zieht der Dualismus seine Triumphe aus dem Blute der Kirche selbst, die über ihrem Reichthum einschläft. Wäre z. B. die Idealität der evang. Geschichte stets in vollem Maaße gewürdigt worden, so hätte man ihre Realität nicht so bitter verkennen können; und hätte man ihre Realität mit größerer Kraft verkündigt, so hätte die Kritik es nicht versuchen können, ihre Idealität in Schnitzer einer abenteuerlichen neutestamentlichen Grammatik zu verwandeln. Die Auffassung der evangelischen Geschichte nach Dr. Paulus konnte schon durch die neutestamentliche Grammatik nach Dr. Winer beseitigt werden. Wenn schon die reale Grammatik so viel thun konnte für die ideale Theologie: wie vielmehr wird erst eine reale Theologie für dieselbe zu thun im Stande sein!

5. Bemerkung. Hieher gehört die Ermahnung des Apostels Paulus, Coloss. II, 8: *βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ χριστόν. ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.* Sehet zu, daß euch nicht Jemand beraube durch die Philosophie und den gehaltlosen Trug nach der Ueberlieferung der Menschen, durch die Philosophie nämlich, welche nach den Elementen der Welt, und nicht nach Christo gebildet ist (welche nicht Christum als Weltprinzip setzt, sondern die Elemente, die Atome, die Materie). Denn in ihm wohnet alle Fülle der Gottheit leibhaftig (in der Einheit der leiblichen Erscheinung). So möchte ich diese Stelle übersetzen und deuten. Der Apostel setzt also in dem vollesten Ernst, in strikter Meinung, nicht etwa als Homilet redend, sondern im eigentlichen Sinne christlich spekulativ die Philosophie, welche auf die Voraussetzung gegründet ist, die Elemente seien das Prinzip der Welt, der Philosophie, welche Christum als das Prinzip der Welt be-

trachtet, gegenüber. Jene Philosophie kommt aus der menschlichen Ueberlieferung, der heidnischen Tradition, sie hat das Heidenthum nicht überwunden. Sie heißt mit Recht vorab Philosophie als ein redliches Streben des menschlichen Geistes nach Erkenntniß, aber wenn sie sich jetzt der Philosophie nach Christo gegenüber behaupten will, so wird sie zum gehaltlosen Trug. Und wer sie den Christen aufdrängt, der beraubt sie, er bringt sie um den unendlichen Inhalt, der in Christo liegt; namentlich auch in der Gewißheit liegt, daß in ihm die Fülle der Gottheit und die bestimmteste individuelle Leiblichkeit Eins geworden. Während die christliche Philosophie, die deßwegen nicht bloß Philosophie ist, weil sie über die Abstraktion hinausgeht, aus dem Leben ins Leben bringt, Christum erkennt als das ewige Prinzip aller Weltbildung, sieht jene arme, darum den Christen arm machende Philosophie die Weltelemente als die ewigen Prinzipien der Welt an. Hier erscheint also die Materie der heidnischen Weltansicht, welche sich vor dem Auge des Philosophen in die Atome oder Elemente aufgelöst hat. Diese fliegen als die schwarzen mouches volantes, welche er nicht als bedingt und gesetzt durch die Idealität eines großen geistigen Weltprinzips erkennen kann, vor seinen Blicken; sie stehen als Resultate der geistigen Augenschwäche in Wechselwirkung mit dem sogenannten „schwarzen Pfefferkorn" der Sündigkeit, namentlich der ethischen Geistesfreiheit im Gemüthsleben. Man sieht es aus den aszetischen Satzungen der Irrlehrer zu Colossä (C. II, 16, ff.), daß sie sich auf gnostische, mithin dualistische Prinzipien gründeten. Auch diese Satzungen sind στοιχεῖα τοῦ κόσμου (C. II, 20. — Galat. IV, 3, 9); der theoretischen Voraussetzung jener weltbegründenden στοιχεῖα entsprechend. Der profane Sinn, welcher die Welt profan sieht, muß durch die Strenge der Satzung wieder zurückgeführt werden zu dem Gefühl des Heiligen, bis er das Prinzip des Heiligen finden kann, das die ganze Welt (theoretisch wie praktisch) heiligt. Durch diese Beziehung scheint der Apostel darauf geführt worden zu sein, die israelitischen Satzungen selber als στοιχεῖα τοῦ κόσμου zu bezeichnen.

Fünfter Abschnitt.

Die antagonistische Kritik in ihrem dialektischen Verfahren.

Das Interesse für das Christenthum ist das Interesse für die Wirklichkeit selbst, darum Eins mit dem Geiste der Wahrheit. Das reine Christenthum weiß nichts von Partheilichkeit.

Die apostolische Geschichte beurkundet diese Erhabenheit des christlichen Sinnes in leuchtenden Zügen; z. B. in den Erzählungen von dem Untergange des Judas, dem Falle des Petrus, dem Truge des Ananias. Dem Christenthum ist also nie mit trügerischen Argumenten gedient. Eben so wenig aber kann es mit vollkommener Wahrheit von entgegengesetzten Standpunkten aus beharrlich angegriffen werden. Eine Schiefheit kann sich mit der andern Jahrhunderte schlagen; unmenschliches Christenthum und unchristliche Menschlichkeit, Mönchere und Philanthropie, Erscheinungen, die den Widerspruch in sich selber tragen, können lange mit einander ringen; nicht aber eine reine Gestalt der Wahrheit mit der andern. Wenn sonach das Christenthum als die verwirklichte Wahrheit, die fleischgewordene Idealität in seinen Urkunden eine konsequent negirende Kritik erfährt, so liegt die Erwartung nahe, daß der Trug des antagonistischen Prinzips zu einem geheimen Weben des Trugs in der Ausführung sich entfalten werde. Diesen Charakterzug kann denn auch die neuere antagonistische Kritik nicht verbergen. Der rabulistische Tik, von welchem ihre Operationen durchzogen sind, wird immer mehr von der unbefangenen Kritik dieser Kritik an's Licht gezogen werden müssen. Freilich ist dieses Verfahren hervorgerufen worden durch eine ähnliche krankhafte Absichtlichkeit, womit vielfach die kirchliche Theologie die vier Evangelien in ihren Differenzen mit einander auszugleichen gesucht hat. Man hat in dem trägen Zuge der kirchlichen Vorstellungen die Inspirationslehre übertrieben bis zu dem Punkte, daß nicht nur aus der Bibel im Ganzen, sondern auch aus jedem Buchstaben der Bibel ein Christus gemacht werden sollte. Namentlich dachte man sich die Unfehlbarkeit der vier Evangelisten so, daß dieselbe jede Unsicherheit und Ungenauigkeit in den einzelnen Notizen ausschließen mußte. Eine Folge dieser falschen Voraussetzung war die sogenannte Harmonistik, d. h. das Bestreben, die Evangelien in allen Einzelnheiten mit einander vollkommen in Uebereinstimmung zu bringen. Die Harmonistik schoß über das Ziel hinweg. Die falsche Voraussetzung führte zur falschen Ausführung, zu Künsteleien in der Auslegung, die im Extreme rabulistisch wurden. Allein für die Verschuldungen dieser freund-

schaftlichen Harmonistik ist die kirchliche Theologie durch eine dreifach verstärkte antagonistische Harmonistik gestraft worden. Jene Harmonistik hat immer noch die Präsumtion für sich, daß das historisch Bedeutsamste sich rhythmisch wiederholen könne, wie sich in der lyrischen Stimmung das festliche Wort wiederholt; so z. B. die Blindenheilung zu Jericho, die Reinigung des Tempels. Diese antagonistische Harmonistik dagegen hat furchtbare Canones erfunden*). Vor allen Dingen soll vorab die evangelische Erzählung mit der gemeinen Wirklichkeit harmoniren. Hat das Faktum, welches sie erzählt, einen idealen Schimmer, fällt es in's Wunderbare**), wird es durchsichtig für die Idee, wird es also zum Symbol, so wird es eben damit verdächtig***). Dieß gilt insbesondere auch von dem ethisch Hohen, von der Majestät des Sittlichen und Religiösen, in welcher die evangelische Erzählung das Thatsächliche erscheinen läßt†). Das Hinausragen der evangelischen Geschichte über die ordinäre Wirklichkeit des gemeinen Lebens macht nach den Voraussetzungen der antagonistischen Kritik ihre historische Realität verdächtig. Die Thatsachen sind sonach um so unwahrscheinlicher, je mehr sie über den Kreis des empirisch Natürlichen, Realen und Gemeinen hinausgehen. Die zweite Harmonie, welche diese Kritik verlangt, ist die Uebereinstimmung verschiedener evange-

*) Vergl. Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evang. Geschichte, S. 36 ff. Geschichte der Harmonistik. Daß Strauß von den Grundsätzen einer gesteigerten, nur antagonistisch gegen die evang. Geschichte umgekehrten Harmonistik ausgehe, hat Ebrard gut hervorgehoben.

**) „Auf die Welt als Ganzes wirkt Gott unmittelbar, auf jedes Einzelne in ihr aber nur durch Vermittlung seiner Wirksamkeit auf alles andre Einzelne, d. h. vermittelst der Naturgesetze. — Die Wunder, welche Gott für Moses, Jesus und durch sie wirkte, sind keine Abflüsse seiner unmittelbaren Wirksamkeit auf das Ganze, sondern setzen eine unmittelbare Einwirkung auf das Einzelne voraus, und widersprechen in sofern dem sonstigen Typus des göttlichen Wirkens auf die Welt." Strauß, Leben Jesu, Bd. 1. S. 97.

***) „Allerdings muß einer allgemeinen Ahnung und Vorstellung Wahrheit zum Grunde liegen; nur daß diese nicht in einer einzelnen, jener Vorstellung genau entsprechenden Thatsache bestehen wird, sondern in einer Idee, welche sich in einer Reihe, jener Vorstellung oft sehr unähnlicher Thatsachen verwirklicht." Derf. Bd. 1. S. 231.

†) „Wie aber weder überhaupt ein Individuum, noch insbesondere ein geschichtlicher Anfangspunkt zugleich urbildlich sein kann: so will auch, Christum bestimmt als Menschen gefaßt, die urbildliche Entwicklung und Beschaffenheit, welche ihm Schleiermacher zuschreibt, mit den Gesetzen des menschlichen Daseins sich nicht vertragen." Derselbe, Bd. 2. S. 749.

lischer Referenten in den Einzelnheiten ihrer Erzählung. Die evangelischen Berichte sollen das Gepräge notarieller Genauigkeit an sich tragen, und sich als Protokolle ausweisen können, welche den äußerlichen Thatbestand der Begebenheiten mit vollendeter Sorgfalt in der Aufnahme des Details darstellen. In dem Maaße aber, als ihnen die Tugenden des Protokolls gebrechen, als sie sich nicht dazu eignen, ihre Sache in der Gestalt eines juridischen Prozesses zu führen, sollen sie als unzuverläßig zu betrachten sein*).

Die erste dieser Forderungen negirt im Grunde das Prinzip, welches die Evangelien eben zu Evangelien macht, von vorne herein. Sie haben eben keine Thatsachen zu berichten, welche sich geduldig in die Empirie des adamitischen Aeons einfügen lassen; sondern die Thatsachen des neuen Prinzips der ideal-realen Menschheit, worin das Wunder die alte Natursphäre durchbricht, die ewige Geisteshelle die menschliche Leiblichkeit und Wirklichkeit durchleuchtet, die Majestät der vollendeten Gerechtigkeit in der Wirklichkeit eines Menschenlebens erscheint, mit einem Gefolge religiös-sittlicher Heldengestalten, die sie in's Leben ruft, sich umgibt, und die dämonischen Mächte, welche ihr gegenübertreten, bekämpft, indem sie die alte sündige Menschheit mit ihrer Wirkung rettend und richtend durchdringt. Will der feige Menschensinn, dem es bei einer solchen Kunde graut und schwindelt, sich vor diesem Prinzip und seinem Heroismus kreuzen und segnen, so steht es ihm frei; wenn er aber an den Einzelnheiten dieses Wunderbaren, dieses Symbolischen, dieses Heiligen mäkelt, so verfällt er der Kritik des Prinzips, während er die Berichte von seinen Wirkungen zu kritisiren wähnt. Diese kritische Forderung also, welche die Uebereinstimmung der evan-

*) Vergl. Tholuck, die Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte, S. 438. In humoristischer Weise zählt der Verf. hier die Canones auf, welche dem Leben Jesu von Strauß zum Grunde liegen Der fünfte heißt: „Der Canon Kastor und Pollux — wo der eine zweier sich widersprechender Berichte durch sein Stehen den andern ausschließt, da wird er auch durch das Fallen des andern mit erschüttert." — Sogar die Uebereinstimmung der Evangelisten schützt die Evangelisten in der Zuverläßigkeit ihrer Aussagen nicht. Sowol Lukas als Matthäus berichten, Jesus sei geboren worden zu Bethlehem, und doch bringt der Kritiker Bd. 1, 327 das Resultat aus der Totalität ihrer Aussagen heraus, Jesus sei nicht in Bethlehem, sondern am wahrscheinlichsten in Nazareth geboren.

gelischen Geschichte mit der alten empirischen Wirklichkeit will, hat der wahre Kritiker als Christ abzuweisen.

Die zweite Forderung aber weist er als Historiker zurück. Denn sie muß in ihrer Consequenz jeden ächten Historiker entweder zur Verzweiflung bringen, oder vielmehr durch ihre Lächerlichkeit stören. Diese Forderung verkennt es vorab, daß die Evangelisten Geschichte erzählen, also eine Thatsächlichkeit, die sich bereits in dem subjektiven Geistesleben der Referenten nach ihrer Eigenthümlichkeit reflektirt hat, die nicht mehr als abstrakte Chronik zu haben, oder in eine solche wieder umzuwandeln ist. Sie verkennt es ferner, daß die Evangelisten religiöse Geschichte erzählen, eine Geschichte, die sie nicht nach Motiven des wissenschaftlichen, sondern des religiösen Interesses aufgefaßt und geordnet haben, und die sie eben so wenig wieder verbreiten, um ein einseitig wissenschaftliches Wissen zu fördern, sondern vielmehr, um dasselbe Leben, welches ihnen selber in diesen Thatsachen entgegengetreten ist, auch andern mitzutheilen, oder in ihnen zu mehren*). Endlich verkennt jene Forderung das Wichtigste, nämlich daß dieselben Referenten christliche Geschichte erzählen, Thatsachen also, welche einmal ihrer Natur nach in jeder Seele ihrer Individualität gemäß eine neue Gestalt annehmen, und doch dieselben bleiben müssen, weil sie die Thatsachen sind, welche das allgemeine Leben im individuellen, so wie dieses im allgemeinen verklären sollen. Der Historiker darf sich aber die Würdigung der Mitwirkung des geschichtlichen Geistes, insbesondere des religiösen Geistes, endlich auch des christlichen Geistes bei der ersten Entstehung der Geschichte, nämlich der thatsächlichen, und bei der zweiten Bildung der Geschichte, nämlich der referirenden, nicht nehmen lassen. Er darf sich nicht dazu verurtheilen lassen, bloß die Geschichte der Völker zu schreiben, da es ihm vor allen Dingen um die Helden zu thun ist, also auch um die höchsten Helden; und wenn er die Peripherie der Geschichte verstehen soll, so muß es ihm frei stehen, sie in ihrem Centrum zu erfassen, und

*) „Es ist wohl zu bemerken, daß wir nicht eine Religionsgeschichte, sondern eine religiöse Geschichte vor uns haben u. s. w." Gelpke, die Jugendgeschichte des Herrn, S. 2

von diesem aus zu begreifen. Das Walten dieser falschen Prämissen über den Arbeiten der antagonistischen Kritik äußert sich in einer Menge einzelner Sophistereien, deren Zusammenhang mit dem Trug der ursprünglichen falschen Voraussetzung nicht überall sogleich in die Augen fällt. Vor den Schranken der Evangelien-Kritik plädiren vielfach solche Argumente, welche man kaum in bürgerlichen Gerichtshöfen ohne Rüge würde passiren, geschweige denn gelten lassen. Einige Praktiken fangen bereits an, sich zu stehenden Figuren auszubilden. Hieher gehört z. B. die Methode, die Evangelisten als dumm zu nehmen, indem man ihre Worte nur in der strikteſten Buchstäblichkeit verstehen will, und voraussetzt, sie haben nichts Paradores, Sinnreiches oder Symbolisch-Bedeutsames mit Einsicht berichten können. So muß Lukas, der Schüler des Paulus, in ebionitischem Sinne den Herrn die Armen schlechthin als äußerlich Arme selig preisen lassen*); so muß Johannes dem Andreas ein falsches Wort in den Mund legen, wenn dieser spricht: „wir haben den Messias gefunden", da er nicht darauf ausgegangen ist, die bestimmte Person des Messias zu suchen**); so müssen die Synoptiker den Erlöser die Andeutung für die Pharisäer machen lassen, er sei nicht als ein Nachkomme Davids zu betrachten, indem er ihnen nämlich die Frage vorlegt, weßhalb David den Messias (nach Psalm 110, 1) seinen Herrn nennen könne, wenn er doch sein Sohn sei, (Matth. 22, 42. Mark. 12, 36. Luk. 20, 41)***). Diese Methode wird gelegentlich umgewendet; dann übernimmt der Kritiker zum Schein die Rolle, welche die Evangelisten so eben

*) Strauß, Leben Jesu, Bd. 1, S. 640.

**) Bauer, Kritik der evang. Geschichte des Johannes, S. 46.

***) Weiße, Evang. Geschichte, 1 Bd., S. 587. Nach dieser Auffassung der betreffenden Stelle hätte Christus den Pharisäern eine verstohlene Andeutung gemacht über seine Abkunft; er hätte ihnen zu verstehen gegeben, daß er nicht von David abstamme. Diese Andeutung würde dann ein ganz intimes Verhältniß zwischen Christo und den Pharisäern voraussetzen. Sie würde ferner voraussetzen, daß ihn die Pharisäer bereits für den Messias gehalten; ferner daß er ihnen zugetraut, sie würden ihn dennoch für den Messias halten, wenn sie auch aus seiner Andeutung merkten, daß er nicht der Sohn Davids sei; endlich, der Messias habe nun einmal nicht von David abstammen können, da dieß der Geist der Weissagung schon in jener Psalmstelle verpönt habe. Wie kann man dem Heiligen, der stets recht geredet, mit einem Male so viele Albernheiten in den Mund legen, um „ein Apercu" zu machen? Dennoch ist das Apercu gut genug, um sich vielleicht durch ein halb dutzend theologische Werke fortzuschlepper.

gespielt haben: er kann sich oft ihre Mittheilungen nicht vorstellig machen, kann manchmal in ihren Compositionen keinen Zusammenhang finden, oder zuletzt in Einigen nur den lexikalischen Zusammenhang, indem nämlich ein Wort eines Evangelienspruchs den Evangelisten an ein gleiches oder verwandtes Wort in einem andern Evangelienspruch erinnert, und ihn dadurch veranlaßt haben soll, den Spruch herüberzunehmen. So soll also das lexikalische Apropos, das schlechteste von Allen, manche Uebergänge in den Schriften vermitteln, welche dem christlichen Geist vieler Jahrhunderte als die feinsten Gewebe des christlichen Geistes der Apostelzeit erschienen sind*). Am Ende aber stellt sich die antagonistische Kritik offen mit ihrem Anspruch auf eine unendliche Superiorität den Evangelisten gegenüber. Der Eine wird belobt; er soll schön gedichtet haben; der Andre und der Dritte werden gescholten; sie haben es dem Kritiker selten getroffen. Der Vierte endlich wird zum absichtsvollen, grellen, unheiligen Schreiber, zu einem groben Verfälscher des Heiligen gestempelt, und wie ein Verbrecher gerichtet. In der letzteren Stellung nämlich steht der heilige Johannes dem Kritiker Bruno Bauer gegenüber**). So vollendet sich die antagonistische Kritik, die scheinbar so ruhig, so voraussetzungslos, in der kühlsten Stimmung ihr Werk begann, in einer völlig praktischen Stellung, in einer affektvollen Expektoration von religiös-ethischer Natur, in welcher sie von den Evangelien einen entschiedenen Abschied nimmt. In der Reife des Endes wird die Natur der Mitte und des Anfangs offenbar; der ethische Nerv, welcher die ganze Linie durchzieht; der Antagonismus

*) Man kann den Satz als Grundsatz feststellen, daß in jeder kritischen Thätigkeit der Kritisirende seinen Maaßstab mit dem zu messenden Gegenstand, seinen Sinn mit dem zu messenden Sinne mißt, oder in Vergleichung bringt. Jede Kritik ist insofern ein Kampf, ja eine Wette. Der Kritiker sagt z. B. im Hochgefühle seiner Geisteskraft und Autorität von einer evang. Stelle: diese Stelle verstehe ich nicht! In diesem Falle muß entweder der Evangelist tief unter ihm stehen, oder er tief unter dem Evangelisten. Spricht er aber endlich das entscheidende Wort: hier ist nur ein lexikalischer Zusammenhang, so ist dieß dem kritisirten Buche gegenüber ein Ausruf: va banc! Jetzt ist entweder der Kredit des Werkes, oder der des Kritikers in Betreff der religiös-sittlichen Verständigkeit gesprengt.

**) S. Kritik der ev. Geschichte der Synoptiker und des Johannes von B. Bauer 3. Bd. S. 185.

ihres Prinzips gegen die persönliche Menschwerdung Gottes, und ihre heiligen Wirkungen. Die Methode der unmittelbarsten, dreistesten Versicherungen, der rohesten Beschuldigungen, krönt einen solchen Abschluß auf würdige Weise, denn auf alle andern Praktiken eines falschen Prinzips folgt immer zuletzt die der Frechheit, um das Werk zu vollenden.

1. Bemerkung. Hier könnte nun eine Sammlung von Beispielen des sophistischen Verfahrens der antagonistischen Kritik die bereits mitgetheilten Belege ergänzen. Allein wir können uns hier auf die namhaftesten Werke dieser Art, so wie auf die zahlreichen Beleuchtungen derselben beziehen. Tholuck in seiner mehrerwähnten Schrift hat das Sophistische in dem Werk von Strauß mehrfach bezeichnet. In Beziehung auf die besondere Behandlung der Kindheitsgeschichte Jesu finden sich Beispiele der bezeichneten Art hervorgehoben in meiner Schrift: Ueber den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien. Freilich muß man die eklatantesten Proben dieser Art in der über Strauß „hinausgegangenen" Kritik suchen. Jedenfalls ist die „Kritik" in ihrem letzten Stadium zur partie honteuse der neueren Wissenschaft geworden.

2. Bemerkung. Es gibt Manche, die sich auf dem Felde der theologischen Erörterung, namentlich der wissenschaftlichen Kritik das Verfahren verbitten, ihnen die Resultate ihrer Forschung „in's Gewissen zu schieben". Wenn man diese seltsame Forderung recht versteht, so ist es ein Begehren, das wissenschaftliche Pfaffenthum zu constituiren, und in seiner Unantastbarkeit geltend zu machen. Denn das Wesen des Pfaffenthums ist eben die Scheidung zwischen der ethischen Persönlichkeit des Subjekts, und zwischen dem geistigen Beruf, den es betreibt. Dadurch wird der geistige Beruf zum geistigen Métier gemacht. Der kirchliche Pfaff verbittet sich's, wenn man ihm seine Predigt „in's Gewissen schieben" will; der wissenschaftliche, wenn man die Resultate seiner Forschung auf die Wurzeln seiner Gesinnung, seine ethischen Prinzipien bezieht. Ein consequenter Mensch dagegen wird es als eine Beleidigung betrachten müssen, wenn man ihm seine wissenschaftliche Arbeit nicht als eine Geistesfrucht will gelten lassen, die mit seinem Gewissensleben zusammenhängt. Er wird es als eine Ehrensache ansehn, daß die sittliche Bedeutung seiner Resultate, ihre Beziehung auf die tiefsten Interessen des Gemüths, auf die höchsten Prinzipien des Lebens anerkannt werde; und daß man ihm zutraue, seine Werke seien ein Kultus-Akt seiner individuellen Religion. Die Kirche muß ein für alle Mal nach dem christlichen Prinzip, daß das innere Leben Charaktereinheit haben soll (Matth. 6, 22. Jakob. 1, 8), das Begehren der Anerkennung eines solchen pfäffischen Dualismus, bei welchem der wissenschaftliche Mann so fremd neben seinem Métier steht, wie

der Metzger neben dem geschlachteten Kalbe, perhorresciren. Auch die neuere Philosophie widersetzt sich dieser gewaltsamen Zertrennung des intellektuellen und ethischen Menschen. Kant baut die ganze Welt des Wissens, die er als auf sich selber beruhende zerstört hat, auf dem festen Grunde des Gewissens wieder auf; Fichte macht das setzende Ich zu dem eigentlichen Schwerpunkt im Gebiete der Erkenntniß; Hegel findet alles, insbesondere auch die Sittlichkeit und Religion im Elemente des Denkens. Wie war es möglich, bei solchen Prämissen gegen die Beziehungen des Wissens auf das Gewissen zu protestiren? Nur im Stadium des feigen Antagonismus war es möglich; der Antagonismus im Stadium der Frechheit hat den Zusammenhang seiner kritischen Operationen mit seinem feindlichen Verhältniß zum Christenthum offen ausgesprochen.

Sechster Abschnitt.

Die antagonistische Kritik in der Vermengung verschiedener Voraussetzungen und Verfahrungsweisen.

Man muß es als eine natürliche Geistesäußerung gelten lassen, wenn von irgend einem der bezeichneten vorchristlichen und unterchristlichen Standpunkte aus die Evangelien angesehen, geprüft und bekämpft werden. Je offner das antagonistische Prinzip im Allgemeinen ausgesprochen worden ist, desto redlicher erscheint der Angriff.

Man muß es ferner nicht nur gelten lassen, sondern man ist selber verpflichtet, nach Beruf und Kraft die evangelischen Berichte zu prüfen, indem man sie von christlichem Standpunkte aus an formelle und substantielle Ariome hält, und nach diesen beurtheilt. In formeller Beziehung hat man zu untersuchen, inwiefern sie mit sich selber, untereinander und mit dem sonst entschieden bekannten Charakter ihrer Zeit übereinstimmen. Die sich ergebenden Widersprüche werden ihnen in Abzug gebracht. Durch wesentliche Widersprüche würde ihre Zuverläßigkeit im Wesentlichen entkräftet, durch Unwesentliche kann sie nur bekräftigt werden. Das Wesentliche ist aber nach ihrer Tendenz zu

bestimmen, überall nur das Evangelium zu erzählen, also die Geschichte von Jesu in ihrer religiösen Bedeutung und Wirkung. Was die substantiellen Ariome der christlichen Kritik anlangt, so müssen die evangelischen Berichte den wesentlichen Bestimmungen der christlichen Weltansicht homogen sein. Die allgemeine, kirchliche Erkenntniß des Gottmenschen, seines Lebens, seines Wirkens, seines Kreuzestodes, seiner Auferstehung und Himmelfahrt muß die Grundsätze bilden, nach denen der evangelische Stoff geprüft wird. Diese Ariome machen z. B. den Unterschied zwischen den kanonischen und apokryphischen Evangelien augenblicklich klar*), und wo sie darauf führen, Schwächen, Gebrechen, Flecken in den evangelischen Berichten zu erkennen, da muß man rücksichtlos ihrer Bestimmung folgen.

Beide kritische Standpunkte der antagonistische, so wie der der christlichen Weltansicht haben für sich ihre volle Berechtigung. Aber anders stellt sich die Sache, wenn man sie beide auf eine trübe, täuschende Weise miteinander vermengt. Eine Kritik, welche es als christliche Theologie bezeichnet, die christliche Theologie zu vernichten, die lediglich nach formell kritischen Gründen zu verfahren scheinen will, und dann mitten in der Debatte nur wie gelegentlich die widerchristlichen Ariome, von denen sie ausgeht, als Canones herbeizieht, die also aus der scheinbaren Befreundung in den Antagonismus mit trüber Zweideutigkeit hinüberspringt, hat noch mehr Grund, als Wallenstein auszurufen: „mich verklagt der Doppelsinn des Lebens"! Freilich könnte ein Verfahren gedacht werden, welches eine Combination der beiden Standpunkte darstellte, ohne diesem Vorwurfe zu verfallen. Das Individuum könnte eine Kritik der Evangelien schreiben von seinem so oder so bestimmten, religiösen Gefühl aus, wobei von vorne herein nichts als das Verhältniß der evangelischen Geschichte in ihrer reinen Folge zu den Aussagen dieses Gefühls in Betracht käme. So kommt Jeder, welchem die evangelische Geschichte nahe kommt, in einen Prozeß mit ihr, worin er seine Kritik an ihr ausübt, und ihre Kritik an sich erfährt. Der Phi-

*) Vergl. Tholuck, die Glaubwürdigkeit ꝛc. S. 406. — Ullmann, Historisch oder Mythisch, S. 181.

losoph kann von seinem verkündigten Systeme aus die Evangelien ebenfalls, wenn er will, im Detail kritisiren. Man erwartet es nicht, daß er sie nach einem anderen Systeme als nach dem seinigen richte. Doch wird es ihm wohl besser anstehn, wenn er sofort auf die Prinzipien losgeht, als wenn er sich erst in Diskussionen über das Einzelne verliert. Allein eine Kritik der Evangelien, die sich als theologische gibt, oder die sich schlechthin als Kritik gibt, erregt die Voraussetzung, daß sie die Evangelien an ihrer eignen Voraussetzung, dem Christenthum, messe. Unter dieser Voraussetzung nur erlangt sie ein Recht darauf, daß man sich mit ihr auf Detailverhandlungen, z. B. über das religiöse Bewußtsein des zwölfjährigen Jesus, über den Geist der Abschiedsreden Jesu, und dergleichen einlasse. Zerstört sie aber diese Voraussetzung erst stückweise und gelegentlich unterwegs, läßt sie die nichtchristlichen Ariome erst hervortreten im Verlauf der Verhandlung, so ist jener Anspruch, im Einzelnen berücksichtigt zu werden, erschlichen, überhaupt der ganze Anschein erschlichen, als ob hier der christliche Geist als solcher, wie er alles prüfen und richten soll, die Evangelien richte und prüfe. Sobald das antagonistische Verhältniß constatirt ist, fällt diese Verwickelung hinweg. Man verhandelt dann mit einander vor der Thür des Heiligthums, in der Religionsphilosophie. Man streitet nicht über Tiefen des Zusammenhangs in den Evangelien, die nur der christliche Geist aufschließen kann, die aber der nichtchristlichen Weltansicht verborgen bleiben müssen. In der Folge wird es wohl noch als unwissenschaftlich betrachtet werden, sich ins Einzelne der Verhandlung über die Evangelien mit Gegnern einzulassen, die die Prinzipien streitig machen. Man hätte auf die neuern antagonistischen Behandlungen des Lebens Jesu mit einer Dogmatik antworten sollen. Mit der Beantwortung der sophistischen Analyse der Einzelnheiten in den Evangelien hätte man einen Juristen beauftragen können. Wie leicht hätten die advokatischen Angriffe ihre advokatische Abfertigung gefunden! Ja, vielleicht wäre es einem Meister in der juridischen Behandlung des Prozesses der Evangelisten gelungen, im Styl des Verfahrens ihrer Gegner ein zusammenhängendes Protokoll aus allen ihren Berichten darzustellen. So

viel aber ergibt sich deutlich aus der bezeichneten Vermengung der kritischen Ausgangspunkte, daß die theologische Kritik als solche noch sehr wenig entwickelt ist, und daß man vor allen Dingen darnach zu trachten hat, die Grundsätze der Kritik selber zu entfalten, das Instrument selber seiner Idee gemäß zu bilden, damit es nicht als eine Zwittergattung von Dolch und Richtschwerdt unter verwirrenden Illusionen auf eine unzuverläßige und verderbliche Weise gebraucht werde.

Bemerkung. Die beiden bekannten Büchertitel: das Leben Jesu, kritisch bearbeitet — die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt — sind als charakteristische Hindeutungen auf eine solche Vermengung der verschiednen kritischen Standpunkte schon oft besprochen worden. Der Setzer hätte das eigentliche Verhältniß zwischen Anerkennung und Verneinung im Titel schon mehr können hervortreten lassen, wenn er durch die Wahl der Lettern die folgende Betonung gemacht hätte: das Leben Jesu, kritisch bearbeitet — die christliche Glaubenslehre u. s. w. im Kampf mit der modernen Wissenschaft. Sehr seltsam wandelt in den kritischen Arbeiten von Bauer „der Herr" über die Brandstätte der Werke seiner Herrlichkeit. In dem dritten Bande sehen wir ihn freilich allmälig verschwinden; der Name Jesus tritt an die Stelle.

Siebenter Abschnitt.

Die christlich-theologische Kritik der evangelischen Berichte.

Ein Räsonnement, welches nicht von bestimmten Grundsätzen ausgeht, oder doch von Grundsätzen ausgeht, welche für den christlichen Standpunkt nicht bestimmend sind, kann jedenfalls nicht als theologische Kritik auftreten und anerkannt werden. Bis dahin haben sich manche Arbeiten, welche auf diesen Titel Anspruch machten, dadurch charakterisirt, daß sie den Prinzipien des Christenthums, den Prinzipien der Beurtheilung historischer Relationen, ja sogar dem Prinzip der Uebereinstimmung mit sich selber widersprachen. Jede Rede und Ausrede einer unterchristlichen oder widerchristlichen Voraussetzung, jede Sophisterei und Chikane

hat sich auf dem Gebiete der Beurtheilung der Evangelien Kritik genannt. Dadurch ist die Aufstellung eines Organon der Kritik dringend nöthig geworden.

Man hat als den ersten Grundsatz der Kritik die Forderung aufgestellt, daß sie voraussetzungslos sein müsse. Die Voraussetzungslosigkeit selber soll die Kritik sein. Es fragt sich nun, wie man diesen Begriff näher bestimmt. Die Forderung, der Kritiker dürfe nicht von vorgefaßten Meinungen sich leiten lassen, ist eine ganz andere als jene, er dürfe nicht von christlichen Prämissen ausgehn. An sich aber ist sie zu unbestimmt, um etwas Genügendes festzustellen. Jene Voraussetzungslosigkeit kann sich nirgend finden als Naturgabe, denn selbst der gemüthloseste Mensch hat doch noch Interessen. Hat er keine heiligen Interessen, so hat er unheilige, weil er ein Mensch ist, dessen inneres Wesen nie in absoluter Indifferenz versinken oder erstarren kann. Der Indolenteste selbst nimmt in seiner Art Partei, und sogar der Verzweifelnde geht an der furchtbaren Macht falscher Voraussetzungen zu Grunde. Nur auf dem Gipfelpunkte der religiösen und sittlichen Entwickelnng kann sich eine Art von energischer Voraussetzungslosigkeit einstellen, welche dann aber mit der höchsten Voraussetzung selber eins ist. Alsdann nämlich, wenn der Mensch klar erkannt hat, daß die reine Wirklichkeit mit der Wahrheit identisch ist, hat er den Muth und die Freudigkeit gewonnen, die Thatsachen, die er beurtheilt, rein objektiv zu nehmen, den höchsten Gewinn der Wahrheit in der reinsten Verzichtleistung auf das egoistische Mitspielen seiner besonderen Interessen, in der völligsten Hingebung an das Göttliche in der blanken Wirklichkeit zu finden. So wird der Mensch also erst völlig voraussetzungslos, wenn er die Voraussetzung gewinnt, daß die Wahrheit in der Wirklichkeit erscheine. Dieß ist aber im Grunde die Voraussetzung der ewigen Wahrheit des Christenthums, nämlich diese, daß die Idee nicht bloß in Mythen, sondern in Thatsachen sich verwirklichen, der Gottmensch nicht bloß in zerstreuten Reflexen, sondern in der Vollkraft der Individualität und Persönlichkeit sich offenbaren müsse. Das Christenthum erscheint in diesem Grunddogma als die Religion des Geistes. Darum ist auch das Christenthum Eins mit der

objektiven Kritik, und der christliche Geist als solcher ist voraussetzungslos, weil er in der höchsten Voraussetzung steht, und umgekehrt.

Die reine Voraussetzungslosigkeit ist also in dem Verhältniß des lebendigen Gegensatzes Eins mit der reinen Voraussetzung, und dieser Gegensatz in seiner Einheit bildet den obersten Grundsatz der christlichen Kritik. Derselbe hat nicht nur eine Reihe der reinsten kritischen Sätze, sondern auch der reinsten kritischen Akte zur Folge. Die unreine Voraussetzungslosigkeit dagegen hängt mehr oder weniger unbewußt mit der unreinen Voraussetzung zusammen, daß ein ewiges Schisma zwischen Geist und Natur, zwischen Wahrheit und Wirklichkeit vorhanden sei, eine Kluft zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, welche nur durch Wechselspiele herüber und hinüber bedeckt werde. Sie nimmt also die Wirklichkeit als eine in ihrem Wesen selbst mit Illusionen behaftete Welt. Diese herabgestimmte und falsche Voraussetzung zeugt sich denn auch, wie wir gesehen haben, eine Kritik nach ihrem Bilde. Der erste Grundsatz der wahren Kritik aber ist die Gewißheit, daß die thatsächliche Welt die Wahrheit entfalte, und daß die Wahrheit sich in Thatsachen darstelle; die höchste Wahrheit in der höchsten Thatsache. Daraus ergibt sich im Allgemeinen die Forderung, daß der Kritiker mit einer dieser hohen Gewißheit entsprechenden reinen Sittlichkeit das Gegebene prüfe. Er sucht die Wahrheit in dem Gegenstande der Prüfung, darum muß er mit der Wahrheit an denselben herantreten. Die Wahrheit ist überall der reine Zusammenhang, die Uebereinstimmung des Einzelnen mit dem Ganzen und mit dem Unendlichen. Auf dem Gebiete der Kritik aber stellt sich die Wahrheit in einer bestimmten Reihenfolge ihrer Momente dar. Zuvörderst stimmt die Rede oder die Aussage mit sich selber überein: dieß ist die logische Wahrheit. Dann aber stimmt das Wort mit dem innern Wesen der sprechenden Persönlichkeit überein: dieß ist die sittliche Gestalt der Wahrheit. Weiterhin stellt sich seine Uebereinstimmung mit bereits beglaubigten Zeugnissen heraus: dieß ist seine historische Wahrheit. Stimmt endlich das Wort auch mit dem Ewigen überein, wie es sich in jeder Menschenbrust äußert und in dem Leben des

heiligen Menschen offenbart, so bewährt sich damit seine religiöse Wahrheit. In allen diesen Beziehungen muß man von dem wahren Kritiker verlangen, daß er der Wahrheit gemäß sei, die Wahrheit leiste, oder „thue", wie Johannes sich ausdrückt, um über die Wahrheit des zu prüfenden Gegenstandes ein Urtheil zu haben.

Was also die Kritik von dem Gegenstande fordert, den sie prüfen will, das hat sie selber vorab in ihrer Thätigkeit zu leisten. Sie soll wahr sein, um Wahrheit fordern, würdigen und erkennen zu können. Die Kritik der Evangelien fordert von dem Evangelium, welches sie gerade prüft, zuerst, daß es mit sich selber übereinstimme. Der Evangelist darf freilich, ja er muß sich zu widersprechen *scheinen*. Denn der *Schein* des Widerspruchs ist das Merkmal des Lebens, der Tiefe, der konkreten Frische. Die Natur *scheint* sich tausendfach selber zu widersprechen. Verfängt sich der Kritiker in diesen *Schein* des Widerspruchs, verlangt er von den Evangelien, daß sie sich notariell ausdrücken, so beurkundet er seine Unfähigkeit, sie zu würdigen. Aber das kann und muß er freilich von ihnen erwarten, daß sie wirkliche Widersprüche vermeiden. Nur das Maaß ihrer logischen Consequenz ist das Maaß ihrer Glaubwürdigkeit. Diese Consequenz ist die erste Forderung des Kritikers. Also auch seine erste Pflicht. Wenn er sich selber widerspricht, wenn er z. B. einmal die Trockenheit des Berichtes, ein anderes Mal die ausmalende Art desselben als ein Merkmal seiner unhistorischen Natur bezeichnet, wenn er zu verschiedenen Zeiten verschiedene einander widersprechende Regeln der Beurtheilung anwendet, so leistet er selber auf die Glaubwürdigkeit Verzicht, auf welche er doch auszugehen scheint.

Die logische Unzuverläßigkeit kann eine Folge enthusiastischer Verworrenheit sein. Sie kann aber auch mit entschiedener sittlicher Unzuverläßigkeit zusammenhangen. Ein ausführliches Zeugniß macht stets einen moralischen Eindruck; das sprechende Wesen ist im Hintergrunde der Rede bemerkbar. Es ist aus dem Verhältnisse des Ganzen zu den Theilen zu erkennen, ob hier die höchste Kraft der Ueberzeugung waltet, oder ob der Redende sich selber und Andere überreden will. Wenn nun die logischen Wider-

sprüche bei näherer Betrachtung als sittliche erscheinen, wenn z. B. ein Schwanken zwischen Ueberbietungen der Heiligkeit und unsittlichen Aeußerungen bemerkbar ist, so wird die sittliche Zuverlässigkeit des Sprechenden verdächtig. Der Kritiker verhört ihn in dieser Beziehung. Er kann ihn verurtheilen, wenn er entschiedne Widersprüche zwischen seinen einzelnen Worten und seinem sittlichen Wesen dargethan hat. Allein auch er selber steht unter diesem Gesetz. Zeigt er sich überall befangen, während er die höchste Unbefangenheit als Grundsatz voranstellt, will er z. B. in Mythen Anekdoten sehen, oder in Anekdoten Mythen, während es doch das Wesen der Anekdote ist, daß sich in ihr das Zufällige spitzt, nicht das Allgemeine, welches die Mythe ausspricht; hat er an verschiedenen Stellen verschiedene Maaße und Gewichte, je nachdem es sich um ein besonderes Urtheil handelt, so ist der Geist der Kritik in ihm zum begeisterten Dämon geworden, der ihn selber gewaltsam in die Mitte des Prozesses hineinreißt.

Die Kritik forscht bei Mittheilungen, welche historischer Art sind, nach ihrer historischen Wahrheit, indem sie ihr Verhältniß zu bereits anerkannten Zeugnissen ins Auge faßt. Die historische Wahrheit ist aber von vorne herein von der juridischen und protokollarischen Wahrheit zu unterscheiden. Diese hat es zu thun mit der möglichst adäquaten Beschreibung, jene mit der geistlebendigen Anschauung und Auffassung eines Faktums. Der juridische Referent sucht die Begebenheit möglichst genau zu copiren, obwol auch er ohne die Mithülfe der Interpretation des Geistes nicht fertig wird. Der historische Referent dagegen bildet ein künstlerisch freies Portrait der Begebenheit; er sucht ihre wesentlichen Grundzüge, wie sie ihn geistig berühren, darzustellen. Die Geschichte ist die Welt des Thatsächlichen im Elemente des Geistes, der Begeisterung und Idee aufgefaßt und dargestellt. Eine protokollarische Geschichte läßt sich nicht auf die Nachwelt bringen; nur vermittelst der mitzeugenden Idee leuchten die Bilder der Weltgeschichte hell bis zum Weltende, und in die Ewigkeit hinein. Diese eigenthümliche Natur der historischen Wahrheit scheint die Geschichte durchaus ungewiß zu machen, und macht sie auch ungewiß für jeden Menschen,

der nur in der naturgeschichtlichen Evidenz sich wohl fühlt. Aber was sie in dieser Beziehung ungewiß macht, das eben bildet andrerseits auch ihre Gewißheit, nämlich der epische Geist, mit welchem sie im Bunde ist. Der menschliche Geist gewinnt die letzte Gewißheit über alte und ferne Ereignisse, die ihm berichtet werden, durch die epische, oder, wie man eben so wol sagen kann, durch die ethische Zuversicht. Damit wird jedoch die Geschichte nicht zu einem subjektiven Wähnen. Die objektive Glaubwürdigkeit des historischen Zeugnisses gehört mit zu den unerschütterlichsten Voraussetzungen des menschlichen Geistes. Das Gradverhältniß dieser Glaubwürdigkeit aber bildet eine unendliche Welt geschichtlicher Wege, welche den unreinen Sinn ewig als ein Labyrinth verwirren, während der reine Sinn die leuchtendsten Spuren der Wahrheit zum Ziele findet. Mit diesem Gradverhältniß der Glaubwürdigkeit der Zeugnisse correspondirt das Gradverhältniß der Gewißheit der Begebenheiten. Es gibt Gewißheiten der alten Tage, welche wie Sterne vom Himmel, ja wie Sonne und Mond durch die Zeiten leuchten. Allein sobald es sich um die besonderen Züge der im Allgemeinen gewissen Thatsachen handelt, fängt die besondre Auffassung der Zeugen, so wie der die Berichte vernehmenden Geister an, sich bemerkbar zu machen. Das allgemeine historische Bild erscheint in unendlich vielen Modifikationen nach der Stellung und Stimmung der empfangenden Gemüther. Der dreißigjährige Krieg gewinnt eine andere Färbung in den Augen des Protestanten, eine andere in denen des Katholiken. Der Engländer spricht von der Schlacht bei Waterloo, der Preuße von der Schlacht bei Belle Alliance; es ist eine Schlacht, aber jede Nation hat ihr besonderes Interesse der bestimmteren Auffassung und Bezeichnung. Wenn nun verschiedene Standpunkte verschiedene Auffassungen einer Begebenheit zur Folge haben, so muß man von vorne herein im Gebiete des Historischen zwischen dem Wesentlicheren und Unwesentlicheren unterscheiden, wenn man nicht an aller geschichtlichen Gewißheit verzweifeln will. Aber nicht nur der Geist der Anschauung, auch die Verschiedenheit der Vermittelungen, der Nähe und Ferne, besonders endlich der Individualitäten muß die Auffassung der Begebenheiten in un-

endlicher Mannigfaltigkeit modifiziren. Die Verschiedenheit der historischen Bilder aber, in welcher sich eine Geschichte in der Auffassung verschiedener Individualitäten ausprägt, wird um so bedeutender sein, je reicher, bedeutsamer, idealer und innerlich unendlicher einerseits diese Geschichte ist, und je bedeutsamer und origineller andererseits die referirenden Individualitäten sind. Aber bei allen Verschiedenheiten der Zeichnung und des Colorit's wird doch der historische Bericht, welcher geprüft wird, im Wesentlichen dasselbe Bild geben müssen, welches andere beglaubigte Zeugnisse aufstellen; dieß ist seine historische Wahrheit. Der Kritiker muß historische Wahrheit von einem Berichte fordern. Um aber diese fordern zu können, muß er den historischen Sinn haben. Er muß die Fähigkeit haben, fernliegender Thatsachen gewiß zu werden durch den historischen Geist; die Kraft, vermittelst der Ewigkeit der sittlichen Divination in die Vergangenheit sich zu versetzen, und die Feinheit, zwischen dem objektiven Gehalt eines Berichtes und seiner subjektiven Fassung zu unterscheiden. Fehlt ihm dieser Sinn, so wird er entweder mit superstitiöser Hingebung alle Zeugnisse von einer Thatsache mit dieser selber vollkommen identifiziren, und so z. B. aus zwei verschiedenen Darstellungen einer Begebenheit zwei Geschichten machen; oder er wird in historischem Unglauben verlangen, daß die Geschichte überall notariell beglaubigt, daß sie amtlich und juridisch festgestellt sei.

Da endlich die Evangelien das ewig Gültige im Gebiete des religiösen Lebens verkündigen, so müssen die Thatsachen, welche sie berichten, dem religiösen Bewußtsein, wie es sich durch alle Zeiten gleich bleibt, entsprechen. Der Kritiker kann und muß die Religiösität der Berichte wie der Thatsachen prüfen. Daraus aber ergibt sich die Forderung, daß er mit religiösem Geiste, mit dem Sinne für das Ewige und Heilige in der Menschheit an seine Aufgabe gehe. Die Religiösität der Evangelisten kündigt sich aber als die christliche an. Steht es dem Kritiker zu, solche Zeugen, ja die Thatsachen selbst, welche sie ihm erzählen, in Betreff ihrer Christlichkeit zu prüfen? Diese Aufgabe scheint schwierig, sie scheint gefährlich zu sein. Allein einmal ist sie doch von der Urkirche gelöst worden, indem diese

mit Bewußtsein den Canon bildete. Der Maaßstab ist in diesem Falle immerdar die Gesammtheit der neutestamentlichen Schriften, wie sie der Geist der Gemeine zu einer bestimmten Einheit macht; oder auch der christliche Geist, wie er sich durch die heiligen Schriften urkundlich und normgebend bestimmt. Es ist ganz das richtige Subordinationsverhältniß wenn z. B. die Christlichkeit des Apostelschülers Markus nach der Christlichkeit der Apostellehre geprüft wird. Allein der Kritiker, welcher sich zu dieser Prüfung berufen glaubt, muß gerade um deßwillen ein Christ sein. Fehlt ihm der christliche Geist und Glaube, so fehlt ihm der Geist der Kritik — der Kritik auf dem Gipfelpunkte ihrer Herrlichkeit. Diese Grundsätze hat die Kritik der Evangelien immer reiner zu entfalten und auszubilden, und in ihrer Thätigkeit nach der Leitung derselben zu verfahren.

Fünfte Abtheilung.

Die Authentie der vier Evangelien.

Erster Abschnitt.

Die kirchliche Beglaubigung der vier Evangelien im Allgemeinen.

Unter den Traditionen der Kirche ist einer der edelsten Zweige die Tradition der vier Evangelien. Sie erscheint in dreifacher Gestalt; zuerst nämlich wie sie die Evangelien prüft, beglaubigt und in ihre kirchliche Geltung einführt; dann wie sie dieselben bewahrt, verbreitet und auslegt; endlich, wie sie dieselben als Norm und Prüfstein des Christlichen allen andern kirchlichen Traditionen gegenüber stellt. Uns beschäftigt hier nur jene erste Gestalt dieser Tradition, die Beglaubigung nämlich, mit welcher die alte Kirche die vier Evangelien versehen hat.

Man kann drei Stadien in dem Fortschritt, den diese Beglaubigung vor unsern Augen darstellt, unterscheiden. Zuerst näm-

lich wird es uns gewiß, daß um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ſchon vier Evangelien in der chriſtlichen Kirche bekannt waren, welche die übrigen ganz entſchieden in ihrer Geltung überragten. Dann erfahren wir durch Zeugniſſe, welche aus der letzten Hälfte und vom Schluſſe des zweiten Jahrhunderts herrühren, daß jene Evangelien, die als die Viere bekannt ſind, dieſelben ſein müſſen, welche die Kirche uns überliefert hat. Gegen Ende des dritten und im Anfange des vierten Jahrhunderts finden wir nun dieſe überlieferten Evangelien ſchon in einer kirchlichen Anerkennung ſtehen, welche ganz entſchieden iſt.

Juſtin der Martyrer († 165) und ſein Schüler Tatian können uns das Verhältniß, in welchem die Kirche in der Mitte des zweiten Jahrhunderts zu der Evangelienliteratur ſtand, repräſentiren. Der Erſtere war aus Paläſtina; er ſtarb in Rom. das Gebiet der Kirche war ihm alſo in einem großen Umfange bekannt. Ebenſo dem Tatian, welcher aus Syrien zu Hauſe war, und nach dem Tode Juſtin's von Rom dorthin zurückkehrte. Nun beruft ſich Juſtin in ſeiner Schrift, Dialog mit dem Juden Tryphon, wiederholt auf urkundliche ſchriftliche Zeugniſſe, welche er als Denkwürdigkeiten oder Memorabilien der Apoſtel (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*) bezeichnet. Er betrachtet dieſelben in Verbindung und im Gegenſatz mit den Schriften der Propheten (*τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν*); alſo als kirchlich bekannte und anerkannte, mit dem altteſtamentlichen Canon zuſammengefaßte Schriften. Da nun in dem Verlauf des Dialog's Manches vorkommt, was ſich in den vier Evangelien findet, ſo iſt es wahrſcheinlich, daß er unter ſeinen Denkwürdigkeiten die vier Evangelien verſtanden habe. Zwar ſpricht er auch von Einem Evangelium, aber dieß iſt der kirchlichen Anſchauung, dem kirchlichen Ausdruck ganz gemäß; es iſt das Eine objektive Evangelium, welches durch alle kirchlich anerkannte, ſubjektive Darſtellungen hindurchgeht. Auch dieſe kennt Juſtin; er bezeichnet die Denkwürdigkeiten als Evangelien*).

*) Apolog. II. *Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ᾽ αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια* etc.

Wenn man nun die innige Verbindung in Anschlag bringt, in welcher Justin und Tatian mit einander gestanden, so muß man jedenfalls die Denkwürdigkeiten, auf welche der Erstere sich beruft, mit der Evangelienschrift, die der Letztere verfaßte, in Beziehung setzen. Tatian verfiel nach dem Tode Justin's dem Zuge der gnostischen Richtung, die in seiner Heimath blühte, und von welcher er wahrscheinlich früher schon nicht ganz frei war. In diesem Zuge verfaßte er seine Evangelienschrift, Diatessaron, [*διὰ τεσσάρων;* aus Vieren, oder nach „den Vieren"*)]. Als Gnostiker fand er Anstöße in den überlieferten Evangelien, die er durch seine Composition beseitigen wollte, indem er das Stammregister Christi, und alle Stellen, welche die Abkunft desselben aus dem Stamme David betreffen, wegließ. Konnte nun Tatian seine Quellen so bezeichnen, so ist es klar, daß seine vier Evangelien zu seiner Zeit schon allgemein bekannt und anerkannt sein mußten. Wie könnte man aber annehmen, daß er andre Evangelien bezeichnet hätte, als die, welche sein Lehrer Justin kannte? So standen also um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vier Evangelien als die Viere in der Kirche in entschiedener Geltung; nach Eusebius Aeußerung (s. u.) waren es dieselben, welche die spätere Kirche anerkannte. Eusebius kannte die Schrift des Tatian nicht; er könnte sich also über die Beziehung derselben zu unsern vier Evangelien geirrt haben. Allein Theophilus von Antiochien († um 181) kannte ebenfalls vier Evangelien, und diese müssen wohl die unsrigen gewesen sein, da Hieronymus Commentare zu unsern vier Evangelien kannte, welche er dem Theophilus zuschrieb**). In seiner Schrift ad Autolycum, B. III, spricht Theophilus von der Uebereinstimmung der Propheten und der Evangelisten in der Lehre von der Gerechtigkeit. Diese Combination bezeichnet ebenfalls den Höhepunkt des Ansehns, in welchem zu seiner Zeit bereits die Evangelisten stehen mußten.

---

*) Euseb. Hist. eccles. IV, 29. — — *ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ὅπως τῶι εὐαγγελίων συνθεὶς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν.*

**) Vergl. Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons bis auf Hieronymus S. 45.

Viele Schwierigkeiten macht das Zeugniß des Papias, welcher als Bischof zu Hierapolis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts lebte, und unter Marc Aurel Martyrer geworden sein soll, über die Evangelien; wie dasselbe nämlich von Eusebius in seiner Kirchengeschichte (III, 39) referirt wird. Papias hat, wie es vorab scheint, sich über die Evangelien des Lukas und Johannes nicht geäußert; doch müssen wir auf diese Frage zurückkommen. Von Matthäus sagt er, er habe in hebräischer Sprache die λόγια (das mündliche Evangelium) geschrieben; jeder aber habe sie nach seinem Vermögen verdolmetscht; von Markus, er habe als Dolmetscher des Petrus was er (von der evangelischen Geschichte) gewußt habe, niedergeschrieben. Wir müssen beide Berichte später in's Auge fassen, wenn von den betreffenden Evangelisten insbesondere die Rede ist. Hier wird uns so viel klar, daß Papias eine Evangelien-Schrift kannte, die dem Matthäus, eine andre, die dem Markus angehörte. Aber warum erwähnte er nicht die Evangelien des Lukas und des Johannes? Es scheint fast, die Antwort auf diese Frage könnte sich aus einer genaueren Erwägung des Referats, welches Eusebius über seine Aeußerungen gemacht hat, ergeben. Papias schrieb nach diesem Bericht eine Darstellung der den Herrn betreffenden mündlichen Mittheilungen*) in fünf Büchern (συγγράμματα πέντε λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως). Im Vorwort dieses Werkes erklärte er sich über sein Verfahren bei der Abfassung dieser Schrift. Er habe, sagt er, sich nicht um die Mittheilungen solcher Menschen bemüht, die fremde und neue Satzungen überlieferten, sondern bei denen angefragt, welche die Ueberlieferung von dem Herrn selber überkommen. Er fährt fort: „und wenn auch irgend ein Schüler der Presbyter kam, so erforschte ich der Presbyter Aussagen: was Andreas oder Petrus gesagt, oder was Philippus, oder was Thomas, oder Jakobus, oder was Johannes, oder Matthäus, oder irgend ein andrer der Schüler des Herrn; was denn auch Ariſtion und der Presbyter Johannes, die Schüler des Herrn sagen"**). Eusebius benutzt diesen Satz, um den Irenäus zu

*) Die Rechtfertigung dieser Uebersetzung s. in dem Abschnitt über die Authentie des Matthäus.

**) Εἰ δὲ ποῦ καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις

widerlegen, welcher von Papias gesagt hatte, derselbe sei ein Schüler (Zuhörer) des Johannes gewesen, ein Genosse des Polycarp. Er macht darauf aufmerksam, daß Papias hier den Namen des Johannes zwei Mal anführe. Den ersten Johannes nenne er in einer Linie mit den Aposteln, den andern mit dem Aristion; und er bezeichne diesen letzteren Johannes als den Presbyter, dadurch werde die Ueberlieferung derer bestätigt, welche den Presbyter Johannes von dem Apostel desselben Namens unterschieden, und behaupteten, es fänden sich die unterschiednen Gräber der beiden Männer noch zu Ephesus. Allein das hat hier Eusebius jedenfalls übersehn, daß Papias auch die Apostel als Presbyter bezeichnet. Ferner ist es ihm entgangen, daß Papias den Apostel oder Presbyter Johannes recht wohl zwei Mal anführen konnte, einmal nämlich, sofern er dessen Mittheilungen durch andre, durch Schüler hatte, wie die Mittheilungen des Petrus oder des Andreas, dann aber wiederum, sofern er seine Mittheilungen wie die des Aristion unmittelbar empfing. Außerdem ist wohl zu bemerken, daß der Presbyter Johannes auch von dem Aristion bestimmt unterschieden wird. Papias nennt sie Beide Schüler des Herrn, aber nur den Johannes nennt er Presbyter. Sollte nun Aristion, der Schüler des Herrn, nicht einmal Presbyter gewesen sein im Sinne der späteren Kirche des Eusebius? In der Kirche des Papias hatte aber der Titel: Presbyter, in Verbindung gesetzt mit einem apostolischen Namen, noch ein besonderes Gewicht. — Papias spricht zuerst von Mittheilungen, die er unmittelbar von Schülern des Herrn beziehe. Er stand also jedenfalls mit solchen in Verbindung, mochten sie nun Johannes und Aristion, oder wie sonst heißen. Dann sagt er, er habe auch die mittelbare Ueberlieferung nicht vernachläßigt, die nämlich, welche ihm durch die Schüler der „Presbyter", d. h. der Apostel, geworden. Nachdem er nun

---

ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος, ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν· ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.

diese zweite und geringere Kategorie der Mittheilungen angeführt, scheint es ihm Bedürfniß zu sein, die Besiegelung derselben anzugeben mit den Worten: was auch Aristion, und der Presbyter Johannes, die Schüler des Herrn sagen. So geben ihm also diese wieder die letzte Beglaubigung für das, was er nur mittelbar durch Apostelschüler von den Aposteln erfahren hat; sie müssen daher wohl wieder dieselben sein, die er zuerst als seine beste, erste Quelle nannte. Demzufolge wäre also doch der Presbyter Johannes kein anderer, als der Apostel Johannes selbst, und die eignen Worte des Papias hätten die des Irenäus trotz des Mißverständnisses des Eusebius bestätigt. Wenn wir nun den lateinischen Namen Lukas in den griechischen Namen Aristion übersetzen dürften, was nahe zu liegen scheint*), so wäre es zur Genüge erklärt, weßhalb uns Zeugnisse von Papias über die beiden letzten Evangelien fehlen. Papias nämlich hatte für seine Exegesis von Seiten des Evangelisten Lukas und des Apostels Johannes mündliche Traditionen, welche ihm die Evangelien derselben ersetzten; zumal da er sich auf den Besitz der mündlichen Traditionen etwas zu Gute that, und da es sein Grundsatz war, sie den schriftlichen Ueberlieferungen vorzuziehen**). In Beziehung auf sie fragte er nicht nach den schriftlichen Evangelien, wohl aber in Beziehung auf den Matthäus und Markus; aber auch bei dem Evangelium des Letzteren fragte er nach der apostolischen Grundlage. Er war eben ein *ἀρχαῖος ἀνὴρ* nach den Worten des Irenäus; ein kirchlicher Alterthümler. Wenn dieser Mann die beiden ersten Evangelien mit ein Paar Glossen kritischer Art erwähnte, und die beiden letzten ohne Rüge passiren ließ, so lag darin für alle eine starke Beglaubigung.

Mit dem Zeugnisse des Papias verbinden wir das des Irenäus († 202). Er sagt in seiner Schrift gegen die Häresien (L. III. C. 1) von Matthäus, er habe unter den Hebräern in ihrer eigenen Sprache eine Evangelienschrift herausgegeben, während Petrus und Paulus in Rom das Evangelium gepredigt,

---

*) Lucere; *ἀριστεύω*.

**) *οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτον με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρα ζώσης φωνης καὶ μενούσης.*

und die Kirche gegründet. Nach dem Heimgange dieser Beiden habe Markus, Schüler und Dolmetscher des Petrus selber das, was von Petrus sei verkündigt worden, in einer Schrift uns überliefert. Lukas aber, der Gefährte des Paulus, habe das von diesem gepredigte Evangelium in eine Schrift gefaßt. Darauf habe auch Johannes, der Jünger des Herrn, welcher auch an seiner Brust gelegen habe, zu Ephesus in Asien weilend, selber ein Evangelium herausgegeben.

Clemens von Alexandrien († um 221) citirt in seiner Schrift, Stromata (B. III) einen Ausspruch, welchen Christus auf eine Frage der Salome soll gethan haben, und macht dann die Bemerkung, dieser Spruch finde sich nicht in den vier uns überlieferten Evangelien, aber wohl in dem Evangelium der Aegypter. Er unterscheidet also das Letztere von den vier Evangelien, und diese erscheinen ihm in der Bestimmtheit eines abgeschlossnen Ganzen von kirchlicher Geltung. In seiner Schrift Hypotypposen äußerte er sich nach Eusebius (Kirchengesch. VI. 14.) in folgender Weise über die Evangelien. Zuerst, sagte er, seien von den Evangelien diejenigen geschrieben worden, welche die Genealogieen umfaßten. Markus habe als der Gefährte des Petrus in Rom dort nach dem Verlangen Vieler das von Petrus Verkündigte, aufgesetzt, und den Verlangenden mitgetheilt. Petrus habe dieß erfahren, aber weder von dem Unternehmen abgemahnt, noch zu demselben angetrieben. Johannes aber, als der Letzte von Allen, habe, da er gesehen, das in jenen Evangelien das Leibliche mitgetheilt worden (*ὅτι τὰ σωματικὰ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται*) von Vertrauten ermuntert, und vom Geiste Gottes getrieben, das geistliche Evangelium verfaßt (*πνευματικὸν ποιῆσαι Εὐαγγέλιον*).

Gleichzeitig mit Clemens bezeugte Tertullian († 220) die Authentie der vier Evangelien. Tertullian greift in seiner Schrift gegen den Marcion diesen (B. IV. C. 2.) darüber an, daß er das Evangelium des Lukas verstümmelt habe. Er stellt den Grundsatz auf, die Evangelien seien mit einander auf die Autorität der Apostel gegründet. Wenn auch unter den Evangelisten Apostelschüler seien, so ständen sie doch nicht allein, sondern sie träten auf mit Aposteln, und nach Aposteln. So betrachtet er

die apostolischen Zeugnisse als eine Einheit, in welcher die an sich schwächeren Stücke, die Schriften des Markus und Lukas, Theil haben an der unerschütterlichen Kraft der Autorität, welche den Schriften des Matthäus und Johannes eigen ist*).

So fest stand bereits die kirchliche Autorität unserer vier Evangelien am Anfange des dritten, und in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Die Verbreitung derselben in der Kirche war entschieden. Zuerst traten uns die Beweise für die frühe Verbreitung der vier Evangelien in der syrischen Kirche entgegen, nämlich die Belege dafür, daß sie Justin dem Martyrer, seinem Schüler Tatian, und dem Theophilus von Antiochien bekannt gewesen. In dem Zeugniß des Papias, der in Beziehung auf den Lukas und Johannes durch Irenäus ergänzt wird, lernen wir die Stimme der kleinasiatischen Kirche, so wie der gallischen, welche mit ihr in Verbindung steht, kennen. Clemens, (zu welchem Origenes hinzutritt in öfteren Erwähnungen der vier Evangelien) zeigt, daß die Evangelien zu seiner Zeit ein entschiedenes Besitzthum der Kirche im Gebiete von Alexandrien waren. Tertullian bezeugt dasselbe in Beziehung auf das nördliche Afrika.

Man kann den Bericht des Eusebius in seiner Kirchengeschichte (III. 24) über die Evangelien als den Abschluß der Tradition der alten Kirche über dieselben betrachten. Matthäus, sagt er, habe sein Evangelium in seiner vaterländischen Sprache geschrieben, nachdem er den Hebräern vorher den Glauben gepredigt habe, da er nun im Begriff gewesen sei, auch zu andern Völkern zu gehen. Da nun aber auch Markus und Lukas die nach ihnen benannten Evangelien herausgegeben, so sei Johannes, der bis dahin auf eine ungeschriebene Verkündigung sich

*) Constituimus in primis evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso domino sit impositum. Si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis et post apostolos. Quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum, immo Christi, qui magistros apostolos fecit. Denique nobis fidem ex apostolis Ioannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant, ect.

beschränkt, zum Schreiben gekommen wegen folgender Ursachen. Er habe die bereits verbreiteten drei Evangelien bestätigen und ergänzen wollen; ergänzt nämlich habe er sie namentlich in Beziehung auf den Anfang der Predigt und Wirksamkeit Christi, welcher von den Andern übergangen worden sei. Eusebius legt hier, indem er die letztere Ansicht als eine bereits vorgefundene bestätigt, auf eine unbedeutende Differenz ein übergroßes Gewicht; allein seine Zeugnisse selber sind unabhängig von dieser Erklärung.

Zur Zeit des Eusebius, oder im Anfange des vierten Jahrhunderts stand also das kirchliche Ansehn der vier Evangelien bereits unerschütterlich fest; sie wurden zu den neutestamentlichen Büchern gerechnet, gegen welche kein Widerspruch in der Kirche vorhanden war. Ihr kirchliches Ansehn konnte nur noch dadurch gesteigert werden, daß sie durch Concilien-Beschlüsse als Bestandtheile des Canons bezeichnet wurden, wie dieß namentlich um die Mitte des vierten Jahrhunderts auf dem Concil zu Laodicea geschah.

Die späteren kirchlichen Zeugnisse über die Evangelien können hier nicht in Betracht kommen. Wir haben hier nur noch zu sehen, in welcher Art die Kirche die vier Evangelien in ihrer Gesammtheit als eine geistige Einheit aufgefaßt und gewürdigt hat. Schon Irenäus hatte das Bedürfniß, ihr Verhältniß nach seiner geistigen Bedeutung zu construiren*). „So wie es vier Himmelsgegenden gibt in der Welt, worin wir uns befinden, und vier Hauptwinde, so gibt es vier Säulen der Kirche, welche über die ganze Erde sich verbreitet, die vier Evangelien, in welche die eine Säule und Stütze der Kirche, das Evangelium und der Geist des Lebens sich verzweigt; und als vier Lebensgeister oder Winde verbreiten sie von allen Seiten unvergängliches Leben und beleben wieder die Menschen. Ihre Vorbilder waren die Cherubim, vierfacher Gestalt. Die erste Lebensgestalt war gleich einem Löwen, das Thatkräftige, das Fürstliche, das Königliche bezeichnend. Diesem entspricht das Evangelium des Johannes; es stellt dar die fürstliche und herrliche Abkunft Christi vom Vater, den Logos, durch welchen Alles geworden.

*) Advers. haeres. III.

Die zweite ist gleich einem jungen Rind; es bezeichnet die Ordnung des Opfers und des Priesterthums. So hat das Evangelium des Lukas einen priesterlichen Charakter; es macht mit dem Priester Zacharias, welcher dem Herrn Opfer bringt, seinen Anfang. Die dritte Gestalt hat ein menschliches Antlitz, die menschliche Erscheinung des Sohnes Gottes deutlich darstellend. Die menschliche Geburt und Art desselben aber verkündigt Matthäus, indem er im Anfang seine Stammlinie mittheilt. Die vierte ist einem fliegenden Adler gleich; sie bezeichnet die Gabe des die Kirche überschwebenden Geistes. So zeugt Markus gleich von dem prophetischen Geiste, der von oben kommt, indem er auf Jesaias den Propheten hinweist." Die Begründung dieser Allegorien ist offenbar sehr äußerlich, und oberflächlich. Die kirchlichen Theologen setzten aber die Anwendung jener Cherubim-Gestalten auf die Evangelien fort*). Athanasius verband ebenfalls die Menschengestalt mit dem Matthäus, dem Markus aber gab er das Symbol des jungen Rindes, dem Lukas gab er den Löwen, dem Johannes den Adler. Andre versuchten andre Verbindungen; doch siegte die Composition des Hieronymus. „Die erste Gestalt, die des Menschen, bezeichnet den Matthäus, weil er gleichsam vom Menschen angefangen hat zu schreiben: Buch der Abkunft u. s. w. Die Löwengestalt bezeichnet den Markus, da in ihm die Stimme des in der Wüste brüllenden Löwen vernommen wird. Die dritte, die des Rindes, bezeichnet den Lukas, da er mit dem Priester Zacharias anfängt. Die vierte Gestalt, der Adler, bedeutet den Johannes, weil er mit den Flügeln eines Adlers sich in die Höhe schwingt, und von dem göttlichen Worte redet." Diese Vertheilung der Attribute findet man in den Gemälden, welche die vier Evangelisten darstellen. Offenbar ist der zweite und vierte Wurf der Interpreten treffender, als es ihnen selber zum klaren Bewußtsein gekommen ist. Der Löwe ist ein sprechendes Bild für die frische, tapfere dem Thatsächlichen zugewandte Eigenthümlichkeit des Markus; namentlich der kleinere asiatische Löwe, von welchem hier die Rede ist. Der Adler bezeichnet

*) S. Credner Einleitung in das Neue Testament S. 55.

ganz den hohen Geistesflug des Johannes, und seinen kühnen Blick in die Sonne der Geisterwelt. Wie soll aber das Opferthier zu dem Evangelium des Lukas, das Menschenbild zu dem des Matthäus passen, wenn man von den Zufälligkeiten absieht, worauf Hieronymus seine Combination gründet? Da der Evangelist Lukas die absolut reine, göttlich starke Humanität Christi mit Vorliebe darstellt, so würde das Menschenantlitz sein Evangelium sehr wohl charakterisiren; das Evangelium des Matthäus aber würde durch das Opferrind bezeichnet, weil er besonders dem hebräischen Volke den verheißnen Messias, in dessen Blute es die wesentliche Versöhnung finden sollte, verkündigte.

Die neuere Exegese kann über dergleichen Deutungen als über unnütze Spielereien lächeln. Es ist wahr, in solchen poetischen Deutungen hat sich die Kindheit der Theologie und Exegese kund gegeben. Aber eine große Erkenntniß der alten kirchlichen Theologie, welche vielfach der neueren kritischen Exegese ganz abhanden gekommen ist, wird man doch in jenen Deutungen nicht verkennen können, nämlich die, daß die vier Evangelien bedeutende Charaktere haben. Diese Eigenthümlichkeiten hat die Kirche noch richtiger als in den bezeichneten Deutungen herausgefühlt und dargestellt in der Reihenfolge, worin sie die vier Evangelien zusammengestellt hat. Sie sind nämlich klassifizirt nach der Ordnung, in welcher die Grundtöne des christlichen Lebens in der apostolischen Gemeine, und in der Kirche auf einander folgen. Matthäus repräsentirt das alttestamentlich-neutestamentliche Christenthum, das Judenchristenthum in seiner reinen Gestalt *). Sein Evangelium weist überall die Erfüllung des Alten Testaments im Neuen nach, und könnte vielleicht in der Konstruktion selber vielfach das Alte Testament abspiegeln. Markus stellt die Gemeine in ihrer petrinischen Stimmung dar; die Anschauung der herrlichen Werke und der erschütternden Leiden des Herrn, der gewaltigen Bilder seines Lebens ist ihr

*) Wenn in unsrer Zeit mitunter das erste, apostolisch reine Judenchristenthum mit dem allmälig hervortretenden Ebionitismus identifizirt wird, so gibt sich darin nicht nur eine plumpe Verkennung der Geistesherrlichkeit des urchristlichen Wesens kund, sondern auch ein großer Mangel kirchenhistorischer Genauigkeit, welche letztere selbst bei der Auffassung des späteren, verkümmerten und entarteten Judenchristenthums noch zwischen Nazarenern und Ebioniten unterscheidet.

die Hauptsache. Lukas hat ein deutliches Gepräge der scharfen Betonung, womit Paulus und die paulinische Stimmung der Gemeine den Universalismus, die Gnade, die allen Menschen erschienen ist, und die sich besonders an dem verlorenen Sohne verherrlicht, verkündigte. Johannes ist der letzte eigenthümliche Geist der Evangelienreihe, und bezeichnet die tiefste und verborgenste Grundstimmung der apostolischen Kirche, welche in der historischen Entfaltung derselben zuletzt zum Vorschein kommt, und zwar darum, weil sie eben die tiefste ist; er ist der Repräsentant des Geistes, welcher seine Seligkeit darin findet, sich in die Anschauung Gottes in Christo zu versenken.

1. Bemerkung. Die kirchliche Ueberlieferung, welche die vier Evangelien betrifft, ist bei den neuesten kritischen Verhandlungen über dieselben in einer Weise vernachlässigt, ja mit Verachtung behandelt worden, wie ein analoges Verfahren auf dem Gebiet der Profanliteratur nicht würde geduldet werden.

2. Bemerkung. Die bekannte geistreiche Ansicht Schellings, nach welcher die Apostel Petrus, Paulus und Johannes die Typen dreier Formen der allgemeinen christlichen Kirche darstellen, welche nacheinander zur Entfaltung kommen, findet auch in der Ordnung der vier Evangelisten einen Beleg. Nur würde der Typus der ersten Kirche nach dieser Ordnung in zwei zerfallen. Die patriarchalische oder orthodoxe Kirche wäre etwa der erste Typus; durch die Gestalt des Matthäus angekündigt, der zwischen dem Alten und Neuen Testament vermittelt hat, wie jene Kirche zwischen der alten Weltbildung und dem neuen Leben des Christenthums. Die katholische wäre der zweite; ihr Repräsentant Markus. Der gemeinsame Grundton Beider wird allerdings durch die Eigenthümlichkeit des Petrus ausgesprochen. Man wird freilich bei diesen typologischen Betrachtungen nur das wahrhaft Christliche in jeder Gestalt der Kirche ins Auge fassen dürfen.

Zweiter Abschnitt.

Die Authentie des ersten Evangeliums.

Das nach Matthäus benannte Evangelium wird von der alten Kirche einmüthig dem Apostel desselben Namens, der vor seiner Berufung zum Apostelamt als Zolleinnehmer am galiläischen See lebte (Matth. 9, 9), zugeschrieben. Das älteste

Zeugniß ist das des Bischofs Papias von Hierapolis. Nach dem bereits erwähnten Berichte des Eusebius (Kirchengesch. III, 39) äußerte er sich in seiner Schrift über die Evangelien, Matthäus habe in hebräischer Sprache seine Evangelienschrift niedergeschrieben. Jeder habe dann diese Schrift erklärt oder übersetzt so gut er's vermocht *). Von dem Mißverständniß dieses Zeugnisses geht der Zweifel an der Aechtheit des Evangeliums aus; von dem richtigen Verständniß desselben muß eben sowol die rechte Würdigung desselben ausgehen. Der Stifter der alexandrinischen Katechetenschule, Pantänus, fand auf einer Missionsreise das hebräische Evangelium des Matthäus bei den Christen im südlichen Arabien (nach Euseb. Kirchengesch. V, 10). Auch Irenäus berichtet (adv. haer. III, 1), Matthäus habe unter den Hebräern in ihrer Sprache eine Evangelienschrift herausgegeben. Dasselbe sagen Origenes (nach Euseb. Kirchengesch. VI, 25), Eusebius (III, 24), Epiphanius (haeres. 30, 3), Chrysostomus (Hom. in Matth. I), Hieronymus (Catal. de vir. ill. C. 3) u. A.

Diese Ueberlieferung wird bestätigt durch das Verhältniß des griechischen Matthäus zur hebräischen Sprache, und zu dem alttestamentlichen Texte. Was das erstere Verhältniß anbelangt, so findet man das Evangelium von grammatischen und lexikalischen Hebräismen durchzogen. Der alttestamentliche Text ist in den betreffenden Citaten in der Regel nicht aus der stehenden griechischen Uebersetzung, der Septuaginta genommen, sondern aus dem Hebräischen auf's Neue übersetzt **). Bei dem Auffinden von Uebersetzungsfehlern, welche in den griechischen Text gekommen sein sollen, scheint jedoch subjektive Willkür im Spiele zu sein ***).

---

*) *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο. Ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἠδύνατο ἕκαστος.* (Var. l. *ὡς ἦν δύνατος ἕκαστος.*)

**) S. Credner Einleit. in das Neue Testament S. 75.

***) Z. B. Wenn Christus nicht nach Matthäus 8, 22. soll gesagt haben: Laß die Todten ihre Todten begraben, sondern: Laß Andre (Männer) ihre Todten begraben; nämlich nicht סְתִים סֵתֵיהֶם sondern סְתִים סֵתֵיהֶם

Schleiermacher hat in seinem Aufsatze: Ueber die Zeugnisse des Papias (Theol. Studien und Kritiken Jahrg. 1832) darzuthun gesucht, Papias habe nur eine Spruchsammlung des Matthäus gekannt, da der Ausdruck τὰ λόγια nur Reden oder Aussprüche, nicht aber zugleich Thaten bezeichnen könne. Lücke hat dagegen gezeigt (Stud. u. Kritik. Jahrg. 1833), daß das Wort τὰ λόγια allerdings ein Evangelium, welches mit den Sprüchen des Herrn zugleich seine Thaten umfasse, bezeichnen könne. Papias nämlich gebrauche denselben Ausdruck, um das Evangelium des Markus zu charakterisiren, und gebrauche die Bezeichnung τὰ λόγια in gleicher Bedeutung mit dem Ausdruck: das, was Christus sowol gesagt als gethan (τὰ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.) Man muß hier wohl außerdem darauf aufmerksam machen, daß der Grammatiker ein gewagtes Spiel treibt, wenn er den Sinn des Wortes τὰ λόγια so beschränkt, daß daraus für die ganze griechische Kirche (welche nämlich an die Identität der λόγια und des jetzigen Matthäus-Evangeliums glaubte) der Vorwurf erwächst, sie habe kein Griechisch verstanden. Man muß zudem wohl auch in Anschlag bringen, daß Papias hier τὰ λόγια nicht näher bestimmt als τὰ λόγια des Herrn. Er scheint vielmehr das Wort als ein ihm besonders geläufiges und darum so schlechthin zu gebrauchen. Wie nahe liegt daher die Vermuthung, das Wort bezeichne in dem ihm geläufigen Gedankengang die mündlichen Mittheilungen, welche über die evangelische Geschichte cursirten im Gegensatz gegen die schriftlichen Berichte, also die Tradition. Er sagt, er habe sorgfältig erforscht die Worte der Presbyter (τοὺς τῶν πρεσβυτέρων λόγους). Sonach würde jenes Wort, über dessen Sinn gestritten wird, die noch im Fluß der mündlichen Rede (τῶν λόγων) befindliche evangelische Geschichte bezeichnen. Die Argumentation Schleiermachers ist also jedenfalls nicht haltbar. Daran ist bei Aufstellung derselben von vorn herein nicht gedacht worden, daß Matthäus durch eine solche Abfassung eines einseitigen Spruch-Evangeliums der concreten Fülle und Frische eines Apostels und Evangelisten schlecht entsprochen hätte. Ein abstrakter, moderner Evangelist, welcher die Wunder als das bedenkliche Phlegma betrachten möchte, von dem man den Spi-

ritus der Worte möglichst zu sondern habe, um das Aechte oder doch vermeintlich Höhere des Evangeliums zu gewinnen, könnte bei diesem spiritualistischen Interesse, für welches sich die evangelische Thatsache: das Wort ward Fleisch, noch nicht vollkommen erfüllt hat, eher darauf gefallen sein, die Aussprüche des Herrn nicht nur ganz gesondert, sondern ganz ausschließlich mitzutheilen. Die ganze Argumentation müßte aber auch schon dadurch fallen, daß gezeigt werden kann, dem Evangelium des Matthäus liege eine tiefe und geschlossene Einheit zum Grunde; welches später aus unserer Darstellung selber sich ergeben muß. Diese Einheit bürgt denn auch dafür, daß wir im Ganzen in dem griechischen Matthäus den Abdruck, die wenn auch freie Uebersetzung des hebräischen besitzen. Da aber die Tradition selber das Original-Evangelium des Matthäus als ein hebräisches bezeichnet, so muß mit der Gewißheit, daß eine Uebersetzung Statt gefunden, auch die Möglichkeit kleiner Ueberarbeitungen zugegeben werden. Schon Papias kannte mehrere Bearbeitungen, die ihm nicht alle in gleichem Maaß zu genügen schienen. Es läßt sich aber vermuthen, daß die besten, und an das Original sich am treuesten anschließenden Uebersetzungen am meisten in den kirchlichen Gebrauch kamen, bis die beste den Sieg davon trug.

Sieffert und Schneckenburger haben die Aechtheit des Evangeliums aus innern Gründen bestreiten zu müssen geglaubt*). Zuerst soll der Verfasser öfters mit solchen Dingen ganz unbekannt sein, die ein Apostel hätte wissen müssen. Dieß wird aus der Unvollständigkeit der Mittheilungen geschlossen. Eine solche Unvollständigkeit könnte man aber nacheinander allen Evangelisten zur Last legen, wenn sie sich anheischig gemacht hätten, eine ausführliche pragmatische Darstellung des Lebens Jesu zu liefern. Dieß ist jedoch eben eine ganz falsche Voraussetzung. Auch das zweite Argument, der Evangelist reihe bedeutende Vorfälle nicht chronologisch richtig in die Darstellung der evan-

*) S. m. Aufsatz: Ueber die Authentie der vier Evangelien, in den theol. Studien und Kritiken, Jahrgang 1839, 1 Heft. — Sieffert: über den Ursprung d. erst. canon. Evang. Königsberg 1832. — Schneckenburger: Ueber den Ursprung d. erst. canon. Evang. Stuttgart 1834.

gelischen Thatsachen ein, geht von einer irrthümlichen Voraussetzung aus. Es ergibt sich klar aus der Construktion des Evangeliums, daß der Evangelist die Sachordnung vorwalten läßt, welche ihrer Natur nach die chronologische Ordnung durchbrechen, und dadurch manche Thatsachen verschieben muß. Dadurch entstehen denn Ungenauigkeiten in den Uebergängen der Berichte, nicht aber in der Substanz der einzelnen Thatsachen selbst. Man hat drittens bemerkt, verschiedene Vorfälle würden in diesem Evangelium in traditioneller Vermischung mitgetheilt. Die hieher gezählten Beispiele würden zum Theil das Gegentheil einer Assimilation darstellen, z. B. die vorausgesetzte Entstehung einer zwiefachen Speisungs-Geschichte aus einer Thatsache. Hier ist aber schon eine Einmaligkeit der Thatsache vorausgesetzt, die als solche erst zu erweisen sein würde. Dann aber sollen wirklich Unrichtigkeiten in der Darstellung solcher Vorfälle vorkommen, bei denen der Apostel als solcher zugegen sein mußte. Das Füllen, welches nach Matthäus bei dem Einzuge Christi in Jerusalem neben der lastbaren Eselin herläuft (Matth. 21, 2), soll durch Mißverständniß der Stelle Zach. 9, 9 entstanden sein. Es ist wohl möglich, daß der Ueberarbeiter in solchen Einzelnheiten Zusätze gemacht hat, welche er für Verbesserungen hielt. Auf diese Annahme scheint denn auch die kritische Prüfung des Evangeliums allmälig zurückzukommen*); somit also auf das Zeugniß des Papias in dem unbefangnen und richtigen Sinne, wie es vor der Schleiermacher'schen Deutung verstanden wurde.

1. Bemerkung. Ammon in seiner Geschichte des Lebens Jesu, Bd. 1, S. 53 ff. ist bemüht, das Evangelium des Matthäus auf das Evangelium der Hebräer zurückzuführen, welches die Kirchenväter öfter nennen. Er sagt, die hebräischen Christen hätten einer kurzen Darstellung des Lebens Jesu in ihrer Landessprache bedurft, und seien damit auch nach bewährten Zeugnissen versehen gewesen. „Sie führte (diese Darstellung) den Namen eines Evangelium der Hebräer, oder Nazarener, und wurde den zwölf Aposteln, namentlich aber dem Matthäus zugeschrieben." — Eine wiederholt verbesserte griechische Uebersetzung, heißt es dann weiterhin, verdrängte das aramäische Original. „Diese hellenistische und aus dem aramäischen Urevangelium hervorgegangne Uebertragung ist schon bei Ju-

*) Vergl. Kern: Ueber den Ursprung des Evangeliums Matthäi; Tübinger Zeitschrift, Jahrg. 1834, Heft 2.

stin dem Märtyrer unter seinen Denkwürdigkeiten der Apostel begriffen, weil jenes mit der ersten mündlichen Tradition von der Lehre und den Thaten Jesu (λόγια κύριου) in Palästina zusammenstimmte, und wurde dem Matthäus erst dann besonders zugeschrieben, als nach den Ansichten des Paulus, Petrus und Johannes noch andre Evangelien an das Licht traten, die es nicht mehr gestatteten, den Collektiv-Namen der zwölf Apostel beizubehalten." Bei dieser Hypothese bleibt es unerklärlich, weßhalb die Kirchenväter, welche das Evangelium der Hebräer anführten, z. B. Origenes und Hieronymus, dasselbe von dem Evangelium des Matthäus bestimmt unterschieden. Auch würde man billig fragen, weßhalb ein Evangelium der zwölf Apostel, im juden-christlichen Sinne abgefaßt, bei der hier vorausgesetzten erst späteren Entstehung einer bestimmten Angabe des Verfassers, den Namen des Matthäus sollte erhalten haben, und nicht vielmehr den Namen des Jakobus. Der Titel secundum Hebräos deutet außerdem an sich schon von vorne herein hin auf ein apokryphisches Produkt. Die Hypothese ist also in jeder Beziehung haltlos.

2. Bemerkung. Sieffert hat in der obenerwähnten Schrift die auch von andern schon geäußerte Ansicht zu beweisen gesucht, der Apostel Matthäus, welcher in dem Verzeichnisse der Apostel angeführt werde, und dessen Berufung Ev. Matth. 9, 9 erzählt wird, sei mit dem Levi, dessen Berufung Markus (C. 2, 13) und Lukas (C. 5, 27) berichten, nicht identisch. Levi soll nur eine allgemeinere Berufung, nicht eine solche, die ihn in den Kreis der Zwölfe führte, erhalten haben. Allein diese letztere Annahme ist sehr unwahrscheinlich. Wurde der Levi in förmlicher Weise vom Zoll berufen zur Nachfolge Christi nach Markus und Lukas — der Matthäus aber nach Matthäus, und findet sich hinterher der Matthäus in dem Verzeichniß der Apostel, nicht aber der Levi, so wird es höchst wahrscheinlich, daß der Matthäus den beiden Evangelisten, die eine Berufungsgeschichte erzählen, ganz gleich der seinigen, unter dem Namen Levi bekannt war.

Dritter Abschnitt.

Die Authentie des zweiten Evangeliums.

Als den Verfasser dieses Evangeliums bezeichnet die alte Kirche mit großer Bestimmtheit den Apostelschüler Markus, oder Johannes, oder Johannes Markus, welcher den Apostel Paulus, und später den Barnabas im Missionsdienst begleitete;

dann in die Gesellschaft des Petrus kam (1 Petri 5, 13) und später zu Alexandrien als Martyrer gestorben sein soll.

So wie das griechische Evangelium des Matthäus durch Papias seine Beziehung erhält auf das hebräische Original, so gibt derselbe der Evangelienschrift des Markus eine Beziehung auf die mündliche Predigt des Petrus. Er berichtet nach den Mittheilungen des Presbyters Johannes, Markus habe als Hermeneut des Petrus das, was er von ihm übertragen, genau niedergeschrieben, nicht aber in der Ordnung, wie es etwa Christus geredet, oder gethan, sondern so wie Petrus die Lehrvorträge nach Bedürfniß eingerichtet. Schleiermacher meinte, diese Bezeichnung zeige, daß Papias nicht von unserm Markus-Evangelium rede, denn dieses habe ja doch eine chronologische Ordnung. Allein das ist es eben, was der Presbyter Johannes und Papias bestreiten, daß diese Ordnung des Markus die historisch wirkliche sei. Petrus hat nach seiner Weise der Anschauung und des Vortrags Thaten und Reden des Herrn combinirt, und eine Folge in dieser Combination gebildet; diese Bildung nun liegt dem Evangelium des Markus zum Grunde. Was er an chronologischer Evidenz verliert, gewinnt er an apostolischer. Wenn dem Presbyter Johannes die Ordnung des Evangeliums des Johannes vorschwebte, so mußte er wohl von dieser Gallerie von Lebensbildern aus der Geschichte Jesu, die keine Jahrgänge unterscheidet, und die Wirksamkeit Christi in Judäa nicht hervortreten läßt, urtheilen, hier fehle die ursprüngliche Ordnung (τάξις).

In ähnlicher Weise berichtet Irenäus über die Entstehung des Evangeliums (adv. Hæres. III, 1). Nach dem Ausgange des Petrus und Paulus zu Rom setzte Markus, der Schüler und Dolmetscher des Petrus, schriftlich auf, was dieser gepredigt. Clemens von Alexandrien aber erzählt, schon während der Wirksamkeit des Petrus in Rom habe Markus auf die Veranlassung Vieler das Vorgetragene aufgesetzt, und so sein Evangelium abgefaßt. Als Petrus dieß erfahren, habe er es weder geflissentlich verhindert, noch befördert (Euseb. Kirchengesch. VI, 14). Tertullian und Origenes stimmen damit im Wesentlichen überein. Nach der eigenen Erzählung des Eusebius (Kirchgesch. II, 15)

soll Petrus einer Weisung des Geistes zufolge die Arbeit des Markus beglaubigt und den Gemeinen empfohlen haben.

Die allgemeine Anerkennung, in welcher das Evangelium in Beziehung auf die Frage der Aechtheit steht, fehlt dem Schlusse (C. 16, 9—20) desselben. Man hält denselben aus äußeren und inneren Gründen für einen Zusatz von anderer Hand. Eusebius zählte diesen Abschnitt nicht mit, mit der Bemerkung, die Stelle, in welcher die Flucht der Weiber vom Grabe berichtet sey, bilde den Schluß fast in allen Handschriften. Ebenso äußern sich Hieronymus, Gregor von Nyssa, Euthymius Zigabenus und Andere*). Man vermißt dann aber auch den Charakter der Schreibart des Markus in diesem Schluß, die Ausdrucksweise seiner Lebhaftigkeit, die Wiederholungen, den Gebrauch seltnerer, namentlich auch lateinischer Wörter. Dagegen will man Eigenheiten des Styls hier finden, die dem Markus fehlen. Man überschreitet aber die Linie der Sorgfalt, wenn man: alle Kreatur (πᾶσα κτίσις), mit neuen Zungen reden (γλώσσαις καιναις λαλεῖν) und ähnliche Ausdrücke hieher zählt. Wenn man nicht sowohl auf solche einzelne Wörter, deren manche in einem Leben steter Entwickelung von Abschnitt zu Abschnitt recht wohl neu sein können, sondern vielmehr auch die Anschauungsweise und den Scenenwechsel in diesem Abschnitt sehen will, so möchte sich das Urtheil in Betreff der inneren Gründe wohl anders stellen. Das Sinnlich-Reiche und Kühne in der Verheißung, womit Christus die Seinen in die Welt sendet, der starke Ausdruck: aller Kreatur (predigt das Evangelium) und ähnliche scheinen ganz dem Charakter des Markus zu entsprechen. Dann scheint es doch auch sehr zu beachten zu sein, daß schon Irenäus, welcher ein Jahrhundert früher als Eusebius über den Markus sich äußerte, den gegenwärtigen Schluß desselben citirt (adv. hæres. III, 10, 6). Der Umstand, daß schon früh einige Handschriften den Zusatz hatten, andere nicht, scheint daraus erklärt werden zu können, daß eine unvollendete Arbeit des Markus früher in das christliche Publikum kam, als die später vollendete. In diesem Zuge der lebhaften Ausführung und Herausgabe,

*) S. Credner, 106

des plötzlichen Zögerns und Anstandnehmens vor einem neuen Hauptmoment, und der späteren Vollendung würde sich dann wieder der Charakter des Markus spiegeln, wie er uns aus vielen Zügen genau bekannt ist.

Vierter Abschnitt.

Die Authentie des dritten Evangeliums.

Lukas, der Begleiter des Paulus auf mehreren Missionsreisen, der Verfasser der Apostelgeschichte, wird auch als Verfasser dieses Evangeliums genannt. Er selber nimmt Bezug im Beginn der Apostelgeschichte auf eine Evangelienschrift, welche er abgefaßt hatte.

Man muß vermuthen, daß Tatian das Evangelium des Lukas kannte, da er schwerlich sein Diatessaron, seine auf vier Evangelien beruhende Evangelien-Harmonie vor den Augen der Kirche nach einer Seite hin auf ein apokryphisches Evangelium stützen konnte. Wir wissen aus Tertullians Schrift gegen den Marcion, daß dieser mit dem Evangelium des Lukas vertraut war. Er hatte diese Schrift, deren universalere heidenchristliche Haltung seinem Systeme bequemer war als die der übrigen Evangelisten, nach dem Vorwurf des Tertullian verfälscht*). Irenäus führt den Lukas mit auf unter den vier Evangelisten indem er bemerkt, er habe als Begleiter des Paulus das von diesem gepredigte Evangelium in eine Schrift verfaßt**). Auch Origenes und Eusebius bezeichnen ihn als den Verfasser des Evangeliums, welches ihm die Tradition zuschreibt. Nach Eusebius war es eine stehende Meinung, der Apostel Paulus meine das Evangelium des Lukas, wenn er den Ausdruck gebrauche: nach meinem Evangelium. Hieronymus (Comment. in Isaiam 6, 9) macht schon die Bemerkung, man erkenne in dem Evangelium des Lukas die griechische Bildung, die er als Arzt besessen habe,

*) Tertull. adv. Marcionem IV. 5.
**) Adv. hæres. III, 14. 1.

wieder. Die Aechtheit dieses Evangeliums ist von der Kritik am wenigsten angegriffen worden. Sollte dieser Umstand damit zusammenhangen, daß man der Autorität dieses Evangelisten von einer andern Seite her leichter beikommen kann? Lukas stand als Hellene und als Schüler des Apostels Paulus dem innersten Heerd der evangelischen Tradition nicht so nahe, als die übrigen Evangelisten. So war es schwieriger für ihn, den evangelischen Schatz rein zu heben, als für jene. Dagegen hatte aber auch Lukas wieder in seiner paulinischen Geistesrichtung einen entwickelteren Sinn für gewisse Seiten und Momente der evangelischen Geschichte. Jedenfalls ist er durch Paulus, der im reichsten Verkehr mit der Gemeine zu Jerusalem lebte, so mit dem ächten Stamm der urchristlichen Ueberlieferung verwachsen, daß man mit Grund die Reinheit und Aechtheit seiner Mittheilungen nicht bestreiten kann.

Bemerkung. Die Frage: weßhalb Papias den Lukas nicht erwähnt habe, könnte vielleicht in der obigen Bemerkung über die Zeugnisse des Papias ihre Erledigung finden. Für die Vermuthung, unter jenem Schüler des Herrn, Aristion, von welchem Papias redet, sei der Evangelist Lukas zu verstehen, spricht Folgendes. 1) Er stellt den Aristion mit dem Presbyter Johannes zusammen, den er ebenso wie ihn als einen Schüler des Herrn bezeichnet. 2) Er betrachtet beide als Repräsentanten der mündlichen Tradition, die er von unmittelbaren Zeugen des Lebens Jesu empfing. 3) Sie erscheinen als Solche in einem gewissen Gegensatz zu Matthäus und Markus, deren Evangelien-Schriften Papias anführt. Nach einer Mittheilung des Isidorus von Hispalis (de ortu ect. C. 82) starb Lukas in seinem 74. Lebensjahr; nach einer Notiz in dem Werke des Hieronymus Catal. de vir. ill. C. 7, welche für eingeschoben gehalten wird (s. Credner Einleit. ꝛc. 129), wäre er 84 Jahr alt geworden. Wenn er in seinem Jünglingsalter als Gefährte den Apostel Paulus begleitete, so konnte er bei einem hohen Alter ebenso wie Johannes dem Papias als Greis bekannt werden, und dann bekümmerte sich Papias seiner Maxime gemäß nicht um seine Schrift, sondern nur um seine Tradition. Die vorstehende Annahme führt auf die Ueberlieferung des Epiphanius zurück, Lukas sei einer der 70 Jünger Jesu, und auf die Bemerkung des Theophylakt (Procem. in Lucam), er sei nach der Behauptung Einiger der Ungenannte von den beiden Jüngern, die nach Emmaus wanderten, gewesen.

Fünfter Abschnitt.

Die Authentie des vierten Evangeliums.

Das Zeugniß, welches den Anhang dieses Evangeliums selber bildet (Joh. 21, 24, 25) erklärt, Johannes sei der Jünger, welcher das Vorhergehende bezeugt und geschrieben habe. Wir wissen, daß sein Zeugniß wahr ist, sagen die Bezeugenden. So scheinen also hier christliche Zeitgenossen selber für die Authentie des Evangeliums einzustehen. Man hat in der neuern Zeit einmal das Gewicht dieses Zeugnisses als ein ganz entscheidendes dargestellt, und dann wieder demselben allen Werth abgesprochen*). Es hat freilich eine eigne Bewandtniß mit einem Zeugniß, das zu einem Bestandtheile des Bezeugten selber geworden, und dabei mit keiner Unterschrift versehen ist. Unmittelbar kann jedenfalls dieses Zeugniß für uns kein Gewicht haben. Allein seine Kraft liegt in der Vermittelung, welche dasselbe für uns durch die Anerkennung der alten Kirche gewonnen hat. Die Christengemeinen, unter denen die ersten Exemplare dieses Evangeliums verbreitet wurden, wurden durch diese entscheidende Versicherung am Schlusse desselben genöthigt, sich sofort mit dem Evangelium in Betreff seiner Aechtheit ins Reine zu setzen. Hier war der Zweifel so zu sagen herausgefordert zum Widerspruch; es war also keine Möglichkeit vorhanden, daß das Evangelium erst eine geraume Zeit ohne Rücksicht auf seinen Verfasser gebraucht wurde, und allmälig eine falsche Sage über seine Entstehung veranlaßte. Ein zweites Gewicht bekommt für uns dieß Zeugniß durch das Evangelium selbst, mit dem es verknüpft ist. Wäre es nämlich nicht am Orte selbst, wo das Evangelium entstand, und in der Zeit seines Ursprungs hinzugekommen, so würde es sich schwerlich in allen Handschriften finden. Es wäre ihm ergangen, wie dem Schluß am Evangelium des Markus.

*) Vergl. Tholuck, Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte S. 276. — Weiße, die evang. Geschichte, Bd. I, 99.

Es läßt sich leicht erklären, daß das Evangelium früher von den Gnostikern öffentlich hervorgehoben wurde als von der orthodoxen Kirche selbst. Denn diese Kirche hatte im Allgemeinen noch nicht den aufgeschlossenen Sinn für die johanneische ideale Erkenntniß. Sie hegte den Schatz, sie hielt ihn theuer, aber sie war einstweilen dem vollen Verständnisse desselben und seiner Anwendung nicht recht gewachsen. Die Gemeinen, welche sich ganz besonders an der Vorlesung des Hirten des Hermas erbauten, konnten sich kaum auf dem paulinischen Standpunkte behaupten, geschweige den johanneischen einnehmen. Auch später noch, da die hellenisch gebildeten Theologen anfingen, diesen Evangelisten zu benutzen, ward er doch schwerlich populär; im Grunde ist er auch jetzt noch nicht populär geworden. Die Gnostiker aber hatten eine spekulirende Richtung von vorne herein. Und gerade das ewige Verhältniß Gottes zur Welt, wie es der Evangelist erklärt durch die Lehre vom Logos, war die Hauptfrage ihres Systems. Beantwortete Johannes die Frage nicht gerade so wie sie, so lag darin ein Grund mehr, sich des Evangeliums zu bemächtigen; etwa so, wie Marcion das Evangelium des Lukas an sich riß. So machten denn nach dem Zeugnisse des Irenäus (adv. hæres. III, 11, 7), die Valentinianer einen starken Gebrauch von diesem Evangelium. Herakleon begleitete es mit einem Commentar. Auch die Montanisten gebrauchten das Evangelium wohl nicht bloß wegen der Verheißung des Paraklet, welche sie auf den Montanus bezogen, sondern weil überhaupt das Evangelium dem gesunden Innerlichen in ihrer Richtung entsprach. Daß dagegen die Aloger das Evangelium dem Cerinth zuschrieben, beweist nur, wie leichtfertig sie ihr Urtheil gebildet haben, da die bekannten Ansichten des Cerinth sich mit der Darstellung des menschgewordenen und gekreuzigten Sohnes Gottes nicht vertragen konnten. Man muß vermuthen, daß es Eine der Stützen des Diatessaron des Tatian gebildet habe; namentlich da dieser in seinem λόγος πρὸς Ἕλληνας C. 13, Stellen aus demselben anführt.

Wenn auch Justin der Martyrer den Evangelisten nicht namentlich anführt, so finden sich in ihm doch so viele Anklänge johanneischer Art, und namentlich tritt die Lehre vom Logos so

bestimmt bei ihm hervor, daß man seine Vertrautheit mit dem Evangelium voraussetzen muß. Sein ganzer Standpunkt ist nur zu erklären aus dem Vorhandensein der johanneischen Basis, und sagt stillschweigend gut für den apostolischen Charakter derselben. Freilich stützte sich in ähnlicher Weise das christliche Volk stark auf den Hirten des Hermas, aber die glänzende Popularität dieser Schrift verhalf ihr dennoch nicht zum canonischen Ansehn, weil der christliche Geist als der kritische in der Kirche entscheidend waltete. Dieser Geist ließ die Logoslehre Justins als apostolisch gelten*).

Theophilus von Antiochien ist der erste kirchliche Schriftsteller, welcher den Johannes als Verfasser nennt, indem er den Anfang seines Evangeliums citirt (ad. Autol. II, 22). Irenäus (adv. hæres. III, 1) läßt den Johannes den Beschluß machen in der Reihenfolge der Evangelisten, welche er aufstellt: Johannes, der Jünger des Herrn, welcher an seiner Brust lag, gab das Evangelium selber heraus, da er zu Ephesus in Asien lebte. Er selber, nämlich im Gegensatz mit Petrus und Paulus, welche ihre Gehülfen Markus und Lukas: „das Evangelium" schreiben ließen. Ihm folgt eine Reihe von Kirchenvätern, die den Johannes als den Verfasser dieses Evangeliums nennen, zunächst Clemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes, Eusebius.

Das Evangelium des Johannes war der Kirche immer, wenn sie auch in der Mehrheit sich weniger mit ihm als mit den übrigen Evangelien vertraut machte, als das Höchste und Innerste der evangelischen Kunden erschienen. Man fühlte in ihm ein Wehen von dem Herzen Jesu, und war gewiß, der Verfasser desselben müsse der Jünger sein, der an seinem Herzen gelegen, Johannes. Also gerade besonders die inneren Gründe für seine Aechtheit standen dieser kirchlichen Betrachtung unerschütterlich fest. Es ist sonach eine Thatsache, die man jedenfalls zunächst als eine totale Wendung des geistigen Sinnes betrachten muß, wenn in neuerer Zeit eine Reihe von Kritikern zu der Versicherung gekommen sind, die innere Beschaffenheit dieser Evangelienschrift selber führe zum Zweifel an ihrer

*) Die Erklärung, weshalb Papias das Evangelium nicht erwähnt s. oben S. 151 ff.

Aechtheit. Bretschneider nahm freilich die Angriffe auf die Aechtheit des Evangeliums, welche auf einer Argumentation dieser Art beruhten, in Folge der Wirkung der Gegenschriften zurück*). Strauß nahm sie mit abwechselnd stärkeren und schwächeren Zweifeln wieder auf. Ihm folgten Weiße, Bruno Bauer u. A.; so bildete sich eine Reihe, in welcher stets der Eine über den Andern in der Bestreitung der Authentie des Johannes „hinausging".

Strauß läßt seine Zweifel an der Authentie des Evangeliums in seiner Schrift mehrmals hervortreten. Die Authentie der Reden Jesu bei Johannes ist ihm zweifelhaft, indem er sie nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit und der Behaltbarkeit prüft**). Ueber die befremdende Gleichförmigkeit der Reden Jesu läßt er mehr Andre referirend sich aussprechen; die Gleichförmigkeit aber, welche man in den Gegenreden der jüdischen Hörer Jesu gefunden hat, hebt er stärker hervor. „Die Mißverständnisse sind nicht selten so grell, daß sie allen Glauben übersteigen, jedenfalls aber so einförmig, daß sie einer stehenden Manier ähnlich sehen." Das johanneische Colorit der Darstellung ist überall nicht zu läugnen. Johannes hat keine Protokolle geliefert oder liefern wollen. Was das Stehende der Mißverständnisse anlangt, so war es gerade eine Hauptaufgabe des Evangelisten, durch charakteristische Thatsachen das allgemeine Urtheil an der Spitze seines Evangeliums: das Licht scheinet in der Finsterniß, und die Finsterniß hat es nicht begriffen, zu bestätigen. Wenn der Kritiker es befremdend findet, weßhalb in dieser Beziehung „kein Unterschied ist zwischen einem samarischen Weibe und dem gebildetsten Pharisäer", so könnte man auf den auch über unsre Gegenwart hinausreichenden welthistorischen Charakter dieser stehenden Manier, in welcher zwischen dem Gebildetsten und dem samarischen Weibe kein Unterschied ist, hinweisen***). Strauß selber macht hier das freie Zugeständniß, daß in vielen anderen Fällen sowol die Einwendungen der Mitunterredner, als die Erwiederungen Jesu auch

*) Probabilia de Evangelii et Epistolar Johannis Apost. indole ac origine. Lips 1820
**) Leben Jesu, Thl. 1, S. 730.
***) Ebr. 12, 3. — 1 Cor. 1, 21.

wieder vollkommen angemessen seien. In Beziehung auf die Gesetze der Behaltbarkeit wird bemerkt, daß diejenige Art von Reden, wie sie hier in zusammenhängenden Demonstrationen und fortlaufenden Dialogen erscheine, zu demjenigen gehöre, was sich am schwersten behalten, und treu wieder geben läßt. Hier sei also an strenge Auseinanderhaltung des Eigenen und Fremden, an eigentliche Objektivität nicht zu denken. Darin äußert sich nun eine ganz falsche, unchristologische Voraussetzung, bei welcher freilich das Verhältniß eines Evangelisten zu der Objektivität des Herrn nicht klar werden kann. Allerdings ist diese Voraussetzung von älterem Datum; es ist nämlich die supranaturalistische, nach welcher der Evangelist der notarielle Referent ganz unabänderlich ausgeprägter Thatsachen und Worte Christi ist. Allein zu einem solchen Geschäft hätte es keiner so auserwählten Individualität, wie z. B. die des Johannes war, und ihrer Heiligung bedurft. Die Bestimmtheit seiner Erinnerung liegt also nicht in der schulmäßigen Behaltsamkeit seines Kopfes; sein evangelisches Gedächtniß ist mit seinem innern Leben, namentlich mit seiner evangelischen Liebe, Freude und Anschauung identisch. Das Auseinanderhalten des eignen Lebens und des „fremden" oder vielmehr verwandtesten wäre hier sehr am unrechten Ort gewesen. Wird uns aber nicht durch ein solches Einswerden der evangelischen Geschichte mit seinem Leben die objektive Bedeutung, die Christlichkeit seiner Mittheilungen nicht unsicher gemacht? Freilich wäre dieß dann der Fall, wenn man annehmen müßte, Johannes habe seine apostolische Bestimmung verfehlt, er habe nach irgend einer Seite seines Lebens hin in selbstständiger Produktivität ein Uebergewicht über Christum behalten oder den Meister gespielt. Daß man dieß nicht annehmen dürfe, ist oben gezeigt worden. Johannes hatte freilich eine Seite des innern Lebens, worin er den Petrus, oder alle andern Jünger überwog, wie er auf andern Seiten wieder von den Jüngern überwogen wurde; daß er aber mit irgend einer Kraft auch Christum überwogen hätte, widerspricht der Bedeutung des Meisters, und der Bedeutung des Jüngers; oder daß er vollends eine einzelne Lebenskraft der Verklärung durch die Kraft Christi entzogen hätte, wie

Judas z. B., widerspricht gänzlich seinem apostolischen Charakter. So kann also die Färbung, welche das objektive Evangelium des Herrn in seinem Leben erfahren hat, nur in der Form, der Anschauung, der Auffassung und Ausbildung des evangelischen Stoffes, der ihn durchdrungen hatte, liegen. Der unendliche Reichthum des Lebens Jesu hat durch ihn eine andere Tiefe aufgeschlossen, eine andere Seite hervorgekehrt, und eine andere Totalwirkung auf die Welt hervortreten lassen. Man behauptet sehr mit Unrecht, die Gnomen und Parabeln, welche die andern Evangelisten bringen, seien schlechthin besser zu behalten gewesen. Das, was für den individuellen Geist das Verwandteste, das Einschlagendste ist, das ist zugleich für ihn das Behaltbarste. Der eine behält besser Zahlen, der andere besser Verse, der dritte besser philosophische Formeln; und es ist eine gar zu idyllische Psychologie, wenn man dagegen annimmt, die Jünger mußten durchweg nur ein Gedächtniß für Parabeln haben. Wie erklärt man sich denn das, daß die Schüler eines Philosophen seine Formeln so trefflich zu behalten und zu handhaben wissen? Sagt man etwa in abstrakter Weise: diese sind in dem oder dem Grade behaltbar, darum hat sie Dieser und Jener behalten? Oder erklärt sich die Sache nicht auf eine viel höhere Weise aus philosophischer Wahlverwandtschaft? So war es die christologische Wahlverwandtschaft, die den Johannes aus der Fülle des evangelischen Stoffs das für ihn Behaltbarste, ja Unvergeßlichste „behalten" ließ.

Wenn Strauß es ferner unerklärlich findet, daß Johannes die Geschichte des Seelenkampfes Jesu in Gethsemane nicht darstellt, so fehlt ihm die Erklärung wohl deßwegen, weil das Evangelium unter der Voraussetzung aufgefaßt wird, daß es planlose Memorabilien gebe. Diese Voraussetzung aber ist falsch; Johannes hatte eine bestimmte Idee, welche ihn bei seiner Composition des evangelischen Stoffes leitete. Sein Plan führte ihn an der Darstellung des großen Seelenkampfes vorbei. Er will uns die Herrlichkeit des Leidenden seinen Feinden gegenüber in der ganzen Reihenfolge ihrer Momente zeigen. In den Erweisungen dieser Herrlichkeit fehlt auch der Seelenkampf nicht; in seinem Resultate nämlich offenbarte er sich, in der

errungenen Friedensfeier, mit welcher Jesus seinen Feinden entgegentritt. Noch auffallender aber erscheint es dem genannten Kritiker, daß Johannes in den Abschiedsreden Jesu (C. 14—17) ihn ganz wie einen, der das bevorstehende Leiden innerlich schon überwunden hat, erscheinen läßt, während dann nach den Synoptikern nachher wieder diese Ruhe in der heftigsten Gemüthsbewegung, diese Heiterkeit in Todesbetrübniß zu verschwinden scheint. „In dem sogenannten hohenpriesterlichen Gebet (Joh. 17) hatte Jesus seine Rechnung mit dem Vater völlig abgeschlossen; jedes Zagen in Bezug auf das, was ihm bevorstand, lag hier bereits so weit hinter ihm, daß er über sein eignes Leiden kein Wort verlor. — Wenn nun Jesus nach diesem Abschlusse die Rechnung mit Gott noch einmal eröffnete, wenn er, nachdem er sich schon Sieger gemeint, noch einmal in ängstlichen Kampf zurücksank, müßte er da nicht sich fragen lassen: warum hast du, statt in eitlen Hoffnungen zu schwelgen, dich nicht lieber bei Zeit mit dem ernsten Gedanken des bevorstehenden Leidens beschäftigt u. s. w.?" Vielleicht hätte der Kritiker in dem Leben Savonarolas, in dem Leben Luthers und mancher anderen Gotteshelden Analogien finden können, die ihn dem Aufschluß dieses Räthsels entgegengeführt hätten. Es ist ein großer Unterschied zwischen der Vollendung des Sieges über die Noth im Geiste, und der Vollendung desselben Sieges im seelischen Lebensgefühl. Eine Unsicherheit, oder Unschlüssigkeit ist in dem Seelenkampfe Jesu gar nicht zu bemerken; derselbe gewisse Geist, *der dort das hohepriesterliche Gebet sprach, bringt hier das hohepriesterliche Opfer* mit dem Worte: nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe. Aber eben als ein frisches Opfer bringt er es, in dem strömenden Blut eines unaussprechlichen Leids. Sollte Christus dieses Leid dem Vater nicht zeigen mit dem concretesten Ausdruck: mein Vater ist's möglich, so gehe dieser Kelch von mir! Eine neue Schwierigkeit soll sich aber ferner darstellen in der Entdeckung, daß Johannes eigentlich das Analoge des Seelenkampfes in Gethsemane bereits früher hat erscheinen lassen (C. 12, 27) in jener Scene, da einige Hellenen, welche zum Feste gekommen sind, den Herrn zu sprechen wünschen, und da gerade durch diese Veranlassung seine

Seele aufs tiefste erschüttert wird. In dieser Scene, meinte Strauß, seien „die beiden synoptischen „Anekdoten" von der Verklärung und vom Seelenkampf zusammengeflossen." Strauß findet die johanneische Darstellung auch deßwegen auffallend, weil nach ihr Jesus „am hellen Tage mitten unter dem zuströmenden Volke" von jener Erschütterung befallen wird, während sich die Erzählung der Synoptiker, nach welcher die Gemüthsbewegung ihn in der Einsamkeit des Gartens und in den Schauern der Nacht überfallen, eher begreifen lasse. Es gehört aber zu der Natur des Vorgefühls, daß es sich eben am Contrast leicht entzündet. Die düstre Voraussicht der Cassandra wird aufgeregt durch die Freude in Trojas Hallen, die Jubelhymnen. Johanna d'Arc wird von dem tragischen Gefühl überfallen am Krönungsfeste, das sie herbeigeführt hat. Diese Dichtungen entsprechen der Psychologie des tragischen Heroismus, wenn auch nicht der Psychologie des spießbürgerlichen Behagens. So weint Christus über Jerusalem unter dem Hosianna des ihm zujauchzenden Volkes. Jene Sicherheit am hellen Mittage, so wie jenes Erbeben in den Schauern der Nacht gehört in die Idylle, oder in das bürgerliche Drama, aber nicht hieher. In einem der Dramen Oehlenschlägers versichert ein offenherziger Schuster, am hellen Mittage sei er so dreist, daß er sich oft ordentlich zwingen müsse, an Gott zu glauben, dagegen Nachts im finstern Walde, wenn die Eulen schreien, und die hundertjährigen Eichen erzittern, da glaube er an Alles, was man verlange, an Gott und an den Teufel. Sollen wir dem Kritiker Gehör geben und den Maaßstab dieses hochherzigen Schusters hier anlegen? Ferner ist der Rhythmus des bangen Vorgefühls in der angegebnen Argumentation verkannt worden. Warum sollte es nicht in bedeutsamen Steigerungen öfter wiederkommen? Ist dieß nicht einer feinen Seele und den hohen Regionen der Gemüthswelt ganz gemäß? Auch der Schauer der Bangigkeit ist rhythmisch, wie alle tiefen Gemüthsbewegungen. Statt also das zweimalige Eintreten dieses Vorgefühls als ein Zeichen der Unsicherheit der johanneischen Darstellung zu betrachten, sollte man den Spuren dieser Empfindung in den Evangelien sorgfältiger nachgehen, um zu finden, daß sie noch öfter anklingt,

wie z. B. schon in dem Gespräch mit dem Nikodemus. Bretschneider hat mit Beziehung auf das hohepriesterliche Gebet gefragt, ob es denkbar sei, daß Jesus in der Erwartung des gewaltsamen Todes nichts Angelegneres zu thun gehabt habe, als mit Gott von seiner Person, seinen bisherigen Leistungen und der zu erwartenden Herrlichkeit sich zu unterhalten. In dieser Ausstellung, sagt Strauß, liege das Richtige, daß das fragliche Schlußgebet nicht als ein unmittelbarer Erguß, sondern als Produkt der Reflexion, eher als eine Rede über Jesum, denn als eine Rede von ihm erscheine. Man könnte Bretschneider fragen: was Christus denn etwa Angelegneres sollte zu thun gehabt haben? Etwa eine Bibliothek zu vermachen, Manuskripte in Ordnung zu bringen, oder gar Extrapost zu nehmen, um sich nach Damaskus oder Alexandrien aus dem Staube zu machen? Hier ist nun einmal dem umsichtigen Kritiker, für den der Unterschied, sein Testament machen, und ein neues Testament machen, ein enormer Widerspruch bleibt, nicht zu helfen. Der Berg kommt nicht zum Propheten. „Willst den Dichter du verstehen, mußt in Dichters Lande gehen" — dieses Wort läßt sich hier auf das Gebet des wesentlichen Hohepriesters und seine Rezensenten anwenden. Strauß findet keinen unmittelbaren Erguß, sondern Reflexion darin. Soll man sich darüber wundern, daß das vollendete Gefühl durch und durch Gedanke ist? Oder muß man auch an jener Stelle das Ach! und O! eines Enthusiasten finden, um nur nicht von Reflexion zu reden? Eine solche Demonstration bewegt sich in der alten Voraussetzung von dem unversöhnlichen Antagonismus zwischen „Kopf und Herz"; man muß sie auf den unendlich scharfen Verstand, die durchgebildete Reflexion in der Struktur einer aufgeblühten Rose, welche das schöne Sinnbild des liebend glühenden Gemüthes ist, aufmerksam machen.

Der Grundgedanke der Argumentation Weiße's gegen die Aechtheit des Evangeliums ist schon angeführt und widerlegt worden. Die vorausgesetzte Duplizität des synoptischen und des johanneischen Christus ist eine Illusion. Die Kirche in ihrer tiefen Vertrautheit mit dem Gegenstande hat den vermeintlichen Doppelgänger des evangelischen Jesus Christus, den Weißeschen Johannes Christus, oder christianisirten Johannes nie bemerkt.

Die bezeichnete Auffassung hängt mit einer Menge falscher Voraussetzungen bei Weiße zusammen. Wenn es z. B. heißt: „Für das Christusbild der Synoptiker ist das Gemüth der referirenden Jünger nur ein gleichgültiger Durchgangspunkt, für das des Johannes eine in der Erzeugung mitwirkende Potenz" (110), — so wird diese Behauptung durchaus durch die entschieden hervortretenden Eigenthümlichkeiten der drei ersten Evangelien widerlegt. Nach dieser Unterscheidung übrigens hätte man das Christusbild der Synoptiker als eine todte Copie, das des Johannes als ein künstlerisches Gemälde zu betrachten, und es würde sich dann noch fragen, welches den Vorzug verdiene. Jedenfalls wäre die johanneische Darstellung doch ein Christus*bild*. Diese Voraussetzung aber entzieht uns Weiße wieder in der Folge. „Es ist weniger ein Christus*bild* als ein Christus*begriff*, was Johannes gibt; sein Christus spricht nicht aus seiner Person *heraus*, sondern *über* seine Person" (S. 115). Sollte er aber nicht *aus* seiner Person *heraus* über *seine* Person sprechen können? Der Christus, welcher sich am Jakobsbrunnen mit dem samaritischen Weibe unterhält, welcher am Grabe des Lazarus weint, ist dieser etwa ein Begriff — etwa weniger ein Bild, als der Christus in der Bergpredigt des Matthäus? Dann geht Weiße auch von der Annahme aus, dem Evangelium des Johannes liege gar kein Plan zum Grunde. „In der That erscheint von dem unter sich ziemlich gleichförmigen Charakter der Reden, abgesehen die Auswahl der erzählten Begebenheiten, als eine so völlig planlose, daß sich zu ihrer Erklärung dem Unbefangenen schlechterdings keine andere Auskunft darbietet, als der Zufall, der nur diese, aber keine andern Begebenheiten zu des Verfassers Kunde gelangen ließ, andererseits die gleich zufällige Möglichkeit einer Anknüpfung dieser und keiner andern Erzählungen an den dem Verfasser als Material der Verarbeitung vorliegenden Stoff, d. h. an die von dem Apostel Johannes aufgezeichneten Reden." Die Planlosigkeit des Evangeliums ist nur eine Versicherung des Kritikers, welcher man zunächst die Versicherung des Gegentheils mit gleichem oder größerem Rechte entgegensetzen kann. Die Begründung der Behauptung seiner scharfen, geschlossenen Planmäßigkeit muß sich später aus

unserer Entwickelung des Evangeliums ergeben. Vorläufig möge die Angabe des Grundgedankens genügen. Der Evangelist führt in seiner ganzen Schrift das Thema aus: das Licht scheinet in der Finsterniß, und die Finsterniß hat es nicht begriffen — oder ausführlicher: Er kam in sein Eigenthum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf, wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden (C. 1, 5—11). Nach diesem Grundgedanken hat sich dem Evangelisten die evangelische Geschichte aus dem Stoff seiner Erinnerungen gebildet und geordnet. Daher ist es auch zu erklären, daß der Evangelist von der galiläischen Wirksamkeit Jesu so wenig, von seinen Conflikten mit dem Jüdischen Geiste in Jerusalem so viel erzählt, oder wie Weiße nicht ganz richtig behauptet, „daß das Evangelium die Begebenheiten, die es erzählt, fast sämmtlich zu Jerusalem vorgehen läßt" (S. 122).

Auch in dem Zusammenhang des Didaktischen glaubt Weiße die Merkmale der Hand eines Ueberarbeiters zu finden, und zwar eines solchen, der nur eine geringe Selbstständigkeit des Geistes hatte. „Bei sachlicher Untersuchung, sagt er, muß das Gezwungene und Erarbeitete der Motivirung gewisser Aussprüche und längerer Reden, die häufig scheiternde, nie wahrhaft gelingende Kunst des Dialogisirens, die völlige Unverständlichkeit mancher Gnomen und Apophthegmen an der Stelle, wo sie mitgetheilt werden, auffallen." Der Kritiker liefert hier Beweise, nämlich Beispiele, in denen die angedeuteten Inkongruenzen zwischen Antworten und Fragen erscheinen sollen. So soll eine solche Inkongruenz erscheinen C. 2, 4, wo nämlich Jesus der Mutter Maria auf die Bemerkung: sie haben nicht Wein! die bekannte Antwort gibt. Daß die Antwort schwierig zu deuten sei, wird Niemand läugnen. Dieß ist aber eine andre Eigenschaft als die der Inkongruenz; was diese anlangt, so ist es augenscheinlich, daß die Antwort sich genau auf die Bemerkung der Maria bezieht. Die zweite Inkongruenz findet Weiße C. 3, 5. Hier ist nun seine Entdeckung im höchsten Grade auffallend. Wenn Nikodemus fragte: Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er alt ist? Kann er auch abermals in seiner Mutter Leib gehen, und geboren werden? und Jesus antwortet: er

muß geboren werden aus dem Wasser und Geist, so liegt darin doch wohl die direkteste Berichtigung. Es wird nicht nöthig sein, das ganze Verzeichniß des Kritikers in dieser Weise durchzugehen.

Die Erzählungen des Evangeliums, welche nun vollends nach Weiße auf die Rechnung des „Ueberarbeiters" fallen, sollen zunächst den Mangel der Total-Anschauung verrathen. „Eine Schiefheit der Art, wie die unserem Evangelisten sowol in Bezug auf das Verhältniß Jesu zum jüdischen Volk, als auch über seine Redeweise und Lehrmethode seinen Schülern und Gegnern gegenüber, nachgewiesene, zeugt gegen den so Irrenden lauter, als alle Details im Einzelnen für ihn zeugen können." Ueber diese vermeintliche Schiefheit des Evangelisten könnte der Kritiker zur Genüge durch das Kreuz, wie es auch in der Darstellung der Synoptiker hervortritt, berichtigt werden; besonders aber durch den Plan des Johannes selbst, der sich seiner Forschung freilich entzogen hat. Man hat als eine Gewähr der Authentie des Evangeliums die Anschaulichkeit gerühmt, welche seine Erzählungen auszeichnen. Weiße aber findet an den Details selber, welche diese Anschaulichkeit bilden, Merkmale, welche sie verdächtig machen, und prüft nach dieser Versicherung beispielsweise die Geschichte der Heilung des Kranken am Teiche Bethesda. Gegen die Augenzeugenschaft des Erzählers soll der Umstand sprechen, „daß man nach ihm unwillkürlich den Eindruck gewinnt, als habe Jesus einsam und ohne Begleitung einhergehend den Kranken angetroffen, was auch weiterhin (V. 13) dadurch bestätigt zu werden scheint, daß der Kranke im Gedränge Jesum als eine einzelne, wenig bemerkbare Person aus dem Gesichte verliert. Verhält es sich nun hiermit richtig — —" freilich so entscheidet der Eindruck, den der Kritiker bekommen hat, gegen die Augenzeugenschaft des Johannes in diesem Falle, damit aber noch nicht im Mindesten gegen das treue Bewahren eines Ereignisses, das ihm Jesus möglicher Weise eine Viertelstunde nachher hätte erzählen können. Der Kritiker kann aber auch nicht den geringsten Grund für seine Annahme beibringen, denn eben so gut wie Jesus allein sich der Beobachtung des Kranken durch das Zurücktreten in die Menge entziehen konnte, konnte

er es mit einem oder mehreren seiner Jünger. Dann soll der Umstand Bedenken erregen, daß Jesus unaufgefordert den Kranken befragte, da dieses sonst nach den Synoptikern nicht seine Weise zu sein scheint. Hätte aber ein Ueberarbeiter es wohl so leicht gewagt, einen solchen originalen Zug zu bilden? Könnte die Einzigkeit der Behandlung nicht in der Eigenthümlichkeit des Kranken begründet sein? Dieser Mensch, der eine geraume Zeit jeden Andern sich zuvorkommen ließ, der keine sonderliche Mühe darauf verwandt zu haben scheint, Leute zu finden, die ihn im rechten Moment in's Wasser tauchten, der sobald nach der Heilung seinen Wohlthäter aus den Augen verlor, scheint eben nicht die Energie besessen zu haben, womit viele Kranke sonst den Herrn bestürmten. Er war nicht ganz gelähmt, denn öfter hatte er den Versuch gemacht, die Erschütterung des Wassers zu benutzen, und mit eigener Kraft hineinzugehen; allein „wenn ich komme, sagte er, so gehet ein andrer vor mir hinein". Und doch kommt kein Wunsch, keine Versicherung, keine Erwartung aus seinem Munde. Man kann es dem Dr. Paulus nicht verdenken, wenn ihm dieser Mensch verdächtig wurde. Daß derselbe freilich kein Betrüger war, dafür bürgt der Ernst, womit Christus ihn heilt, aber phlegmatisch und willensschwach scheint er in hohem Grade gewesen zu sein. Darum fragt Jesus ihn so bedeutsam: willst du gesund werden; und regt den Willen in ihm an, dessen Leben ihm so sehr gebricht. „Völlig unangemessen" aber findet der Kritiker hier den Zuruf Christi: stehe auf, nimm dein Kissen und wandle! Nämlich weil dieser Kranke doch einigermaaßen bei Kräften war, also auch noch zur Noth aufstehen und wandeln konnte. Ich will über dieses „völlig Unangemessne" kein Wort verlieren; es hieße den Leser beleidigen. Die Juden verstanden sich auf den Unterschied zwischen dem früheren und späteren Wandeln des Kranken besser. Daher konnten sie es ihm mit ihrem casuistischen Talent jetzt zur Sünde machen, daß er in solcher Rüstigkeit das Krankenbett dahintrug, während sie früher dem Krüppel dasselbe Werk als Werk der Noth verstattet hatten. Damit erledigt sich die neue Schwierigkeit, die der Kritiker entdeckt hat: „Aber wenn es nicht erlaubt war, am Sabbath ein Kissen zu tragen, wie konnte denn der Kranke das seinige an jenem Tage

in die Nähe des Teiches geschafft bekommen?" Von solcher Art sind die Verdachtmerkmale, welche Weiße in einer Erzählung findet, die ihm geschienen hat, gerade zum Exemplar geeignet zu sein.

Eine besondere Art von Detail liegt in den Beziehungen, unter denen das Evangelium so gerne Namen von Personen, Städten, oder Landschaften nennt. „Ein beträchtlicher Theil dieser Hinweisungen, sagt Weiße, ist so beschaffen, daß man unwillkürlich den Eindruck erhält, der Erzähler habe dieselben als Nachwirkung der Mühe, die ihm selbst das sich Orientiren in dem Schauplatz und in den Persönlichkeiten gekostet, hingestellt, in der Absicht, dem Leser eine gleiche Mühe zu ersparen." Zu diesen Hinweisungen gehört es, wenn Bethsaida „die Stadt des Andreas und Petrus" genannt, wenn bei der zweiten Erwähnung von Kana an das früher dort geschehene Wunder erinnert wird, wenn Nikodemus zweimal bezeichnet wird, als der, der einst in der Nacht zu Jesu gekommen, und ähnliche Züge. Diese Eigenthümlichkeit der Darstellung ist aber gewiß viel einfacher aus einer Eigenthümlichkeit des Schriftstellers, als aus der Peinlichkeit, womit er seine Studien der evangelischen Geschichte gemacht und darum wieder mitgetheilt haben soll, zu erklären. Waren denn jene Notizen in dem späteren apostolischen Zeitalter in der christlichen Gemeine so kostbar, so schwer erschwinglich? Der Kritiker führt uns aus der kirchlichen Sphäre unvermerkt hinaus. Aber auch in solchen Fällen, wo der Forscher sich einen fremden Stoff angeeignet hat, liegt es doch nicht gerade nahe, daß er ihn in der vermeinten Peinlichkeit mittheile. Wohl aber steht es dem Charakter des Johannes nicht übel an, daß er solche Emphasen der Gemüthlichkeit bildet, wie z. B. „Bethanien, der Wohnort der Maria und Martha" — „Lazarus, den er vom Tode erweckt", und Aehnliche.

Auf solchen und ähnlichen Argumenten beruht Weiße's Behauptung, das vierte Evangelium stehe als Geschichtsquelle um eine beträchtliche Stufe tiefer, als die synoptischen Evangelien, und sei im Ganzen und Großen in der Total-Anschauung des Charakters und der Persönlichkeit Jesu und des Ganges seiner Lebensgeschichte einer Berichtigung durch die synoptischen Evan-

gelien unterworfen. Auf die Sonderung der Bestandtheile des Evangeliums nach ihrer Ursprünglichkeit will sich der Kritiker nicht einlassen; „doch ist der sogenannte Prolog wenn irgend etwas in der ganzen Schrift, unzweifelhaft von der eigenen Hand des Johannes" (S. 134). Wenn man diesen Prolog als ein organisches Stück betrachtet, welches der Ergänzung durch einen entsprechenden Organismus bedarf, so reicht die organische Beschaffenheit desselben wohl hin, die Ergänzung, welche ihm im Evangelium selber gegeben ist, zu postuliren. Die Bemerkung, daß sich sonst im Neuen Testament solche Einleitungen historischer Schriften nicht finden, sollte man doch nicht wagen, als Argument gegen die Einheit des vierten Evangeliums aufzustellen. Der Prolog des Evangeliums harmonirt im Styl und in der Anschauung durchaus mit dem ganzen Werk. Dennoch soll er ein apartes Stück sein. Wie viel verschiedner ist der Prolog des dritten Evangeliums vom Evangelium selbst; und doch läßt man gewöhnlich seine Einheit mit dem Evangelium gelten! Man muß große Geduld haben, um die endlose Willkür, die Kreuz- und Quersprünge des neuesten kritischen Räsonnements auch nur eine Strecke prüfend zu verfolgen.

Die Tübinger kritische Schule erklärt sich durch eine Reihe von Stimmen bei mannigfacher Gelegenheit gegen die Aechtheit des vierten Evangeliums. Als eine Aeußerung dieser kritischen Sympathie ist hier die Argumentation zu besprechen, durch welche Schwegler in seiner Schrift: Der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts, S. 183, die Authentie des Evangeliums bestreitet. Das erste Argument geht davon aus, daß „die johanneische Trinität, was den Grad ihrer formellen Ausbildung und Bestimmtheit betrifft, den dogmatischen Entwickelungen von fast zwei Menschenaltern vorgreift." Diese Bemerkung ist nicht sonderlich geeignet, der Argumentation eine sichre Basis zu geben. Die johanneische Trinitätslehre geht in ihrer Reinheit und Fülle sicher auch über die Trinitätslehre des Sabellius und des Origenes hinaus; ja man kann wohl behaupten, daß sie bis jetzt noch nicht in ihrer ganzen Idealität durch den Ausdruck der kirchlichen Dogmatik oder auch der Religionsphilosophie erschöpft worden sei. Man könnte somit, wenn man

das die Folgezeit Ueberragende im Evangelium zum Ausgangspunkt einer solchen Argumentation nehmen wollte, auf den Weg gerathen, zu beweisen, das Evangelium sei bis jetzt noch nicht geschrieben. Der Kritiker erinnert sich freilich selber an die Wahrheit, „daß divinatorische Geister oft eine lange Reihe von Vermittelungen überspringen." Allein „es befremdet ihn, daß nicht nur den übrigen neutestamentlichen Schriften die johanneische Lehre vom Logos und Paraklet in dieser Form fremd ist, sondern daß namentlich auch Justin gar keine Ahnung von einem apostolischen Vorgang solcher Art zu haben scheint." Was die neutestamentlichen Schriften anlangt, so ist die Christologie des Paulus Ephes. 1, 3 ff. und Colossi. 1, 15 ff. nach ihrem substantiellen Gehalt wesentlich dieselbe, welche das vierte Evangelium verkündigt. Die Originalität der Anschauungs- und Ausdrucksweise aber gehört wesentlich zu dem Begriff eines Apostels. Es wäre monströs, wenn Paulus dieselbe Ausdrucksweise wie Johannes hätte; sowol in dieser Beziehung, wie in jeder andern. Wenn nun aber Justin den Spruch (Apol. maj.) *Καὶ γὰρ ὁ χριστὸς εἶπεν, ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν* nicht dem johanneischen Worte C. 3, 3 gleichlautend gemacht hat, so ist diese Freiheit der Weise des ganzen kirchlichen Alterthums so durchaus gemäß, daß man sich höchlich verwundern muß, wenn der Verf. in diesem Umstande den „schlagendsten Beweis" findet, daß Justin das johanneische Evangelium nicht gekannt habe. Der Verf. meint, „Justin mußte mit der Logoslehre in seiner Zeit alleinstehend eine Aufforderung haben, seine Neuerung mit dem Schilde einer apostolischen Tradition zu decken." Bei dieser Bemerkung ist „die Neuerung" einfach ohne allen Grund vorausgesetzt. Nimmt man einen Augenblick an, die Logoslehre war der Kirche zu Justin's Zeiten schon durch das Evangelium bekannt, so fällt die ganze Bemerkung zu Boden. Ein zweites Argument des Verf. geht von der Bemerkung aus, daß die bestimmte Unterscheidung zwischen Logos und Pneuma bei den ältesten Vätern bis auf Irenäus fehle. Erst in dem johanneischen Evangelium, und dem Montanismus trete diese Bestimmtheit oder dogmatische Evolution hervor. Dadurch werde die Vermuthung nahe gelegt,

„daß beide in einem und demselben Kreise theologischer Bewegungen entstanden seien." Auch hier gewinnt der Kritiker einen Ueberschuß, welcher ihm sehr lästig werden muß. Dauert jene Confundirung des Logos und des Pneuma bis auf Irenäus fort, und soll die Aufhebung derselben die Geburtszeit des Ev. Johannes, wie des Montanismus bezeichnen, so muß er beide erst nach Irenäus entstehen lassen. Der Verf. hebt in Beziehung auf das Verhältniß des vierten Evangeliums zum Montanismus die Aehnlichkeit der montanistischen und johanneischen Theorie vom Paraklet hervor, wobei er auf Baur, Trinitätslehre, S. 164, zurückgeht. Hier müssen nun Aehnlichkeiten wie diese mit auftreten, daß beide Systeme den Parakleten als den Offenbarer der Zukunft darstellen, so wie daß sie seine richterliche Thätigkeit hervorheben. Der Verf. hat freilich ein Gefühl von der Verschiedenheit des vierten Evangeliums und des Montanismus in Betreff des Parakleten. „Dort der stille, geheimnißvolle Zug der christlichen Gnosis, hier der herbe Realismus der gesetzlichen That, dort das christliche Bewußtsein in seiner ruhenden, ungetrübten Vollendung, hier in seiner wilden, enthusiastischen Strömung, u. s. w." (S. 189). Dennoch meint er, S. 204, die Frage als Dilemma aufstellen zu müssen, ob das johanneische Evangelium Voraussetzung und beziehungsweise Faktor des Montanismus sei, oder umgekehrt. Er kommt zu dem Resultat, das Evangelium suche „zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum, zweien Gegensätzen, die sich gerade in ihrer concretesten Gestalt und schärfsten Ausprägung als Montanismus und Gnostizismus gegenüberstanden", zu vermitteln, beide Extreme in verklärter Form in die Kirche hereinzunehmen, die richtige evangelische Mitte zu bezeichnen. Daß der stärkste Ausdruck des Judenchristenthums in seiner Einseitigkeit nicht im Montanismus, sondern im Ebionitismus enthalten sei, wollen wir hier übergehen. Man kann aber fragen: wie konnte das Evangelium zwischen der verkümmerten Christologie der Montanisten, welche den Sohn hinter dem Pneuma zurücktreten ließen, und dem Doketismus der Gnostiker so vermitteln, daß die kirchliche Lehre vom Sohne Gottes und seiner ewigen Gegenwart in der Gemeine das Resultat war? Wie konnte eine Vermittelung zwischen der unfreien,

krankhaften Askese der Montanisten, und der die Leiblichkeit verkennenden, düstern Askese der Gnostiker irgendwie zu einer „richtigen evangelischen Mitte" kommen? Auch scheint der Verf. nur eine höchst einseitige Vermittelung herauszubringen, nämlich eine solche, welche das kranke Judenchristenthum marcionitisch anfeindet (S. 210); dagegen das kranke Heidenchristenthum begünstigt, indem er dem Schlusse zustrebt, „es sei — nach dem Evangelium — nur ein pneumatischer Körper gewesen, in welchem der Auferstandene seinen Jüngern erschien." Wie der Verf. den Marcionitismus, den er im Evangelium finden will, mit Stellen wie Joh. 5, 39, C. 8, 39 reimen könne, läßt sich nicht einsehen. Ueber den pneumatischen Körper hätte er sich näher zu erklären; kurz vorher bemerkt er selber, der Auferstandene urgire die „Materialität" seiner Daseinsweise stärker als Lukas. Das ist wohl jedenfalls festzustellen, daß das vierte Evangelium eben so wenig ein judenchristliches als ein heidenchristliches „Extrem" „verklärt" herübernehmen konnte in die Kirche, am wenigsten aber bei einem so schiefen Unternehmen kirchlich zu bleiben im Stande war. Die Evangelien kennen miteinander diese Art der richtigen Mitte nicht, die dem Verf. vorschwebt. Es kommt darauf an, zu begreifen, daß das Christenthum von vorne herein in der apostolischen Zeit mit der Verstockung der christianisirten jüdischen wie der christianisirten heidnischen Weltansicht in Conflikt kommen, und diese Verstockungen abstoßen mußte. Darin eben bestand seine Vermittelung, daß es sein eignes Wesen den Extremen gegenüber entfaltete und bestimmte. Was den Hauptpunkt anlangt, so ist es nicht schwer, zu sehen, daß der Paraklet des Johannes sehr verschieden ist von dem des Montanus. Der johanneische Paraklet tritt in die Welt ein mit der Verklärung Christi durch seinen Tod und seine Auferstehung (Joh. 7, 39), der montanistische kommt erst in die Kirche mit der Persönlichkeit des Montanus*),

*) Unter den Gründen, an der historischen Persönlichkeit des Montanus zu zweifeln, hebt Schwegler besonders diesen hervor, daß der Eine der Kirchenväter ihm Ehebruch vorwerfe, während ein andrer von seiner Entmannung rede. (S 241). Wenn aber Isidor. Pelus. sagt: Ἡ Μοντανοῦ βλασφημία παιδοκτονίαις, μοιχείαις τε καὶ εἰδωλολατρείαις συνδίτεται, so liegt es auf der Hand, daß

oder mit der Richtung ſeiner Schule (Tertullian de virginibus velandis C. 1*). Der Erſtere kommt als Erinnerer, er redet nicht von ſich ſelber, ſondern von Chriſto, er bringt keine neue Offenbarung, ſondern verklärt als Lebensprinzip die lebendige Einheit der evangeliſchen Geſchichte (Joh. 14, 26; C. 16, 13). Der Letztere tritt nicht als Erinnerer an die evangeliſchen Geſchichte auf; er löſcht vielmehr das Gedächtniß des Vorhandenen, des Erlebten aus, und macht dem Menſchen ganz neue Mittheilungen**). Der Erſtere endlich bildet keine Reichsgemeine, oder Reichsſtufe, welche von der des Sohnes verſchieden wäre, er bringt nicht eine dritte Offenbarung, welche die Offenbarungen des Vaters und des Sohnes zu überbieten hätte, ſondern vollzieht die Eine ewige Offenbarung des Vaters durch den Sohn in der Gemeine (Joh. 17). Der Letztere dagegen iſt dabei intereſſirt, ſeine Offenbarung als eine neue, andere, dritte erſcheinen zu laſſen; ſeine Verkündiger trennen ſich von der allgemeinen Kirche***). Aus dieſen weſentlichen Unterſchieden, welche den Gegenſatz des kirchlichen hiſtoriſch gereiften Lebens, und des ſeparatiſtiſchen, trüben Enthuſiasmus deutlich genug ausſprechen, ließen ſich noch eine Menge andrer entwickeln, wie z. B. der Unterſchied zwiſchen der geſunden Energie des johanneiſchen Geiſteslebens, und der krankhaften, ja krampfhaften Paſſivität des montaniſtiſchen. Es wird jedoch keiner weiteren Ausführung bedürfen, um die Illuſion abzufertigen, der Montanismus ſei als Vorausſetzung und beziehungsweiſe als Faktor des vierten Evangeliums zu betrachten.

Als eine hervorragende Schwierigkeit, welche der Aechtheit des vierten Evangeliums entgegenſtehen ſoll, betrachtet der Verf.

---

von Vorwürfen die Rede iſt, die ſeiner Lehre gemacht werden, nicht ſeinem Leben. Sonſt müßte ihm ja auch Kindermord und Abgötterei im eigentlichen Sinne zur Laſt gelegt werden. Seine Lehre wurde aber deßwegen wohl als ehebrecheriſch bezeichnet, weil ſie die Weiber veranlaßte, im ſpiritualiſtiſchen Enthuſiasmus ihre Männer zu verlaſſen, um dem Zuge der Sekte zu folgen. Auch die παιδοκτονίαι können nur in dieſem Sinne zu verſtehen ſein.

*) Per Evangelium (justitia) efferbuit in juventutem. Nunc per paracletum componitur in maturitatem.

**) Tertullian adv. Marcion. IV. C. 22. — id. de virg. vel. C. 1: „ad meliora proficitur."

***) Euseb H. eccl. V. C. 16—19.

die bekannte Frage über den Tag der Paschafeier des Herrn (S. 191). Nach Irenäus und Polykrates feierte Johannes, so wie mit ihm und nach ihm die kleinasiatische Kirche das Pascha in der Nacht vom 14. auf den 15. Nisan nach jüdischer Weise. „Wie aber, sagt der Verfasser, wenn derselbe Johannes in seinem Evangelium den Todestag Christi auf den 14., und das letzte Mahl des Herrn auf den 13. Nisan verlegt, und eben damit der orientalischen Paschafeier ihre kirchliche und geschichtliche Berechtigung entzieht? So ist dieß ein offenbarer Widerspruch, antwortet Bretschneider (Probab. 109) und da die Beglaubigung jener Thatsache auf sichereren Füßen steht, als diejenige des johanneischen Evangeliums, so wird dieser Widerspruch zu einem Zeugniß gegen die Authentie des letzteren.“ Der Verf. nimmt an, das Evangelium gehe augenscheinlich darauf aus, die judenchristliche Paschafeier, welche in Kleinasien üblich war, zu bekämpfen. Seine Entstehung mußte also jedenfalls in die Zeit zwischen der Mitte des zweiten Jahrhunderts und dem Ende desselben fallen. Dagegen muß man wohl fragen: wie konnte schon Tatian sich auf vier anerkannte Evangelien mit seiner Evangelien-Arbeit stützen, wenn erst zu seiner Zeit dieses Evangelium entstand, welches bestimmt war, eine so mächtige Richtung, wie die kleinasiatische, erst noch zu bekämpfen? Oder wie konnte Irenäus den römischen Bischof Viktor darüber zurechtweisen, daß er die Zeit der Paschafeier zu einer wichtigen Streitsache machte, wenn er doch finden mußte, daß das vierte Evangelium ungefähr die Stellung Viktors hatte, und wenn er dieses Evangelium hoch hielt, und mit den drei Andern zusammenfaßte? Wie schnell hätte sich dieses polemische Evangelium allgemeines Ansehn in der Kirche erworben, wenn es noch zur Zeit des Apollinaris um 170 sich von einem oppositionellen Standpunkte aus in Kleinasien sein Ansehn erkämpfen mußte, und schon zur Zeit des Irenäus um 200 und früher zu allgemeinem kirchlichen Ansehen gekommen wäre! Doch wir müssen die Momente, in denen jene Opposition des vierten Evangeliums erscheinen soll, selber in's Auge fassen. Die Voraussetzung, (S. 196) die Bedeutung des Paschafestes selber sei bei den Orientalen eine ganz andre gewesen, als bei den Occidenta-

ten, ist in Abrede zu stellen. Die orientalischen Christen waren eben so wenig Juden als die occidentalischen, und es ist schon deßwegen falsch, wenn „das orientalische Pascha keinen andern Sinn und keine andre Berechtigung haben sollte, als die, eine Fortsetzung des jüdischen Ritus zu sein, welcher keine spezifisch christliche Bedeutung hatte.“ Das Gesetzliche der orientalischen Feier bezog sich immer nur auf die Zeit — nicht aber auf die Bedeutung des Pascha selber*). Diese mußte sich den christlichen Gemeinen nach der Reife des christlichen Geistes überall als dieselbe aufschließen (1 Cor. 5, 7, 8). Es ist ganz in der Ordnung, daß der Tod Christi, daß der Leib des Sterbenden auf das Osterlamm bezogen ward (Joh. 19, 33—37). Die Judenchristen hätten Talmudisten sein müssen, wenn ihnen das innere Wesensverhältniß zwischen diesem Tode, und jenem Typus entgangen wäre, und einen solchen talmudistischen Unglauben setzt allerdings der Kritiker bei den kleinasiatischen Christen voraus. Aber nur mit dem größten Unrecht. Die eigentlichen Schwierigkeiten liegen in den angeführten Stellen, welche sich auf die letzte Paschafeier Jesu beziehen. Warum meinten einige Jünger, 'Judas werde von Jesu mit den Worten: was du thun willst, das thue bald! ermuntert: Kaufe ein, was wir bedürfen zum Feste? Auf diesen Gedanken konnten Einige gerade dann am ersten kommen, wenn der Anbruch des Festes bereits vorhanden war; also am Abende des vierzehnten Nisan. War es der 13, so war das dringende Wort: das thue bald! nicht motivirt; der Einkauf konnte bis zum Abend des nächsten Tages besorgt werden, denn das Fest begann erst am Abende des 14ten. War es aber an diesem Abende, so konnten Einige bei den Worten: das thue bald! auf den Gedanken kommen, Judas habe den Einkauf der Bedürfnisse der Festzeit zu lange versäumt, und Jesus treibe ihn, denselben jetzt noch schleunigst zu besorgen. Freilich ist dann bei den Worten ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν nicht an das Paschalamm selber zu denken, sondern an

*) Eben deßwegen erhielten die Anhänger der kleinasiatischen Weise den Namen Quartodezimaner, welcher nicht bezeichnend gewesen wäre, wenn die Parteien in Betreff der Bedeutung der Feier selber uneins gewesen wären.

die Bedürfnisse der ganzen Festzeit überhaupt, die wohl in diesem Kreise am wahrscheinlichsten dicht vor dem Beginn derselben besorgt wurden. Dieser Auffassung der Stelle entspricht auch das Wort C. 13, 1, welches man als den Anfang dieser Schwierigkeiten in Betreff der Zeit des letzten Pascha betrachtet hat: *Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἐλήλυθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα, ἵνα μεταβῇ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα* etc. Wir werden hier nämlich in den Moment versetzt, wo einerseits die Feier des Pascha, andrerseits die Stunde „da Jesus aus dieser Welt zum Vater gehen soll", nahe bevorsteht. Dieser Ausgang ist die neutestamentliche Parallele des alttestamentlichen Auszugs der Kinder Israel aus Aegyptenland, und mit Beziehung auf jenen Auszug scheint der Evangelist das Wort zu wählen. Die Nacht des typischen Ausgangs, und die Nacht des realen Ausgangs decken einander; es ist die Nacht, mit welcher der 15. Nisan beginnt. Der Ausgang, die Erlösung, und die diese Erlösung begründende Verschonung oder Lösung vom Tode durch das sühnende Blut ist aber eben sowol bei der Paschafeier, wie bei dem Abendmahl die Hauptsache, der primäre oder doch der festliche Gedanke. Das Tödten des typischen Lammes, so wie der Tod des wesentlichen Opferlammes Christi werden nicht selber dargestellt bei dieser Feier, sondern als die begründende Thatsache vorausgesetzt*). So fand das Schlachten des Paschalammes am 14. Nisan Statt nicht als die Feier selber, sondern als die Vorbereitung der Feier; das Fest selber wurde am Abende des 14, d. h. mit dem Beginn des 15. Nisan gehalten. In diese Nacht fiel denn auch die Abendmahlsfeier; denn der Tod Jesu wurde zum Voraus gefeiert. Man könnte fragen: weßhalb hat Christus seinen Jüngern nicht geboten, das Abendmahl nach seinem Tode zu feiern, wenn er doch im Osterlamm den Typus seines Todes

*) Diese Bemerkung muß bei der dogmatischen Würdigung des Abendmahls sehr in Anschlag gebracht werden. Das Essen des Opferlamms ist nicht das Opferbringen selber, sondern das Opferessen, eine Feier, welche auf das vollbrachte Opfer und die erlangte Erlösung dankbar zurückblickt. Eben so verhält es sich mit dem Abendmahl: es ist der Genuß der Früchte des Opfers. Hiernach ist die katholische Abendmahlslehre zu reformiren.

sah? Die Antwort darf wohl darauf hinweisen, daß diese Idealität dem Neuen Testament gemäß ist. Sie ist eben eine Besiegelung jener dunkleren, alttestamentlichen Idealität, in welcher der Geist der Frommen bei der Feier des Ostermahles schon auf etwas höheres als die Verschonung in Aegypten und die Befreiung aus dem Diensthause gesehn — in welcher er vorahnend den Tod Christi gefeiert hat. Darum verknüpft auch Christus das Abendmahl mit dem Pascha und läßt das eine aus dem andern hervorbrechen, wie die volle Rose aus der vollendeten Knospe. Jener Moment stand ganz nah bevor, als Jesus anfing, seinen Jüngern die Füße zu waschen, darum sagt Johannes: Vor dem Feste des Pascha. Das Fußwaschen sollte die Jünger in die heilige Nacht einführen. Einen ganzen Tag vor dem Paschafeste vorgenommen hätte es keine bestimmte Beziehung auf dieses Fest für die Jünger haben können. Am meisten scheint die Argumentation des Verf. unterstützt zu werden durch die Bemerkung, daß der Evangelist von den Juden, welche mit Christus vor Pilatus hintreten, bemerkt: Sie selber gingen nicht in das Prätorium, um sich nicht zu verunreinigen, *ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα*. Versteht man diese Worte ganz strikt von dem Essen des Osterlammes selber, so muß allerdings Christus das letzte Mahl mit den Jüngern einen Tag früher gehalten haben, und am 14. Nisan gekreuzigt worden sein. Allein es ist eben die Frage, ob das *φαγεῖν τὸ πάσχα* so strikt zu nehmen sei. Einige, namentlich Lightfoot und Bynäus haben das Wort bezogen „auf die sogenannte Chagiga, oder das mit heiterer Freude verknüpfte Opfer vor Ablauf des ersten Paschatages" *). Lücke will aber diese Annahme nicht gelten lassen. Bynäus hatte erinnert, da die Verunreinigung der Juden durch das Betreten eines heidnischen Hauses nur einen Tag gedauert habe, so könne die jüdische Schaar hier die Verunreinigung nicht gefürchtet haben, wenn ihr das Essen des Osterlammes am Abend (also am nächsten Tage) vorgeschwebt habe. Lücke bemerkt dagegen, Bynäus nehme nur an, beweise aber nicht, daß der Eintritt in ein heidnisches Haus nur für den Tag verunreinige.

*) Vergl. Lücke, Commentar über das Evangelium des Johannes, 2 Ausg. S. 620.

Dieß letztere ließe sich aber durch die Beziehung der Stelle Act. 10, 11 ff. auf 3 Mos. 11, 23 ff. wohl feststellen. Es war ohne Zweifel unter den Juden Observanz geworden, das Gesetz über die Verunreinigung an todten unreinen Thieren auf die Verunreinigung an Heiden und heidnischen Wohnungen zu übertragen. Bynäus und Lightfoot hätten aber wohl nicht nöthig gehabt, den Ausdruck φαγεῖν τὸ πάσχα außer seiner ersten, strikteſten Bedeutung allein auf die Opfermahlzeit des ersten Tages zu beschränken. Wohl mit Recht behauptet der Verf. des Aufsatzes: Zu dem Streite über das letzte Mahl des Herrn (Evangelische Kirchenzeitung, 1838, Nr. 98): „die Redensart, das Pascha essen, bezeichnet das Verzehren des Paschaessens nach seinem ganzen Umfange. Dieß bestand bei der ersten Paschamahlzeit aus dem Lamm mit den bittern Kräutern, und den ungesäuerten Brodten; für die übrige Zeit 1) aus den ungesäuerten Brodten, und 2) aus den Friedensopfern." Man kann aber wohl mit Gewißheit annehmen, daß der Ausdruck φαγεῖν τὸ πάσχα für den Juden allmälig ganz gleichbedeutend werden mußte mit der Vorstellung: das Paschafest feiern. Der Christ feiert das Nachtmahl und die Weihnacht mitten am Tage. Der Katholik sagt: ich faste, wenn er Fische speist am Freitag. Das Fasten ist der bestimmende Gedanke; das Fischessen ist eventuell. So ist bei dem jüdischen Osterfest das Essen des Osterlamms die Wurzel, welche das ganze Fest schafft; und insofern konnte das ganze Fest unter diesen Ausdruck fallen. Man braucht also im Grunde hier nicht einmal an eine bestimmte Mahlzeit zu denken, welche den Juden vorschwebte, als sie Anstand nahmen, das Prätorium zu betreten. Sie wollten sich dem Osterfest gemäß rein halten. Namentlich gehörte es noch zu dem Essen des Pascha, welches beim Beginn des 15. Nisan geschehen war, daß sie in der Mitte desselben Tages die heidnische Halle mieden. Außerdem wird zum Erweise der Differenz zwischen Johannes und den Synoptikern in der Bestimmung der Zeit der Paschafeier noch angeführt, daß Johannes zweimal vom Todestage Jesu sage, er sei παρασκευὴ τοῦ πάσχα (C. 19, 14, 31) gewesen (S. 200). Die Angabe des Verf. ist hier nicht genau. C. 19, 14 heißt es: ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ

πάσχα; dagegen V. 31: ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν; und dieses letztere Wort wird auf das vorhergehende: ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ bezogen. Die Paraskeue ist also offenbar hier ein stereotyper Ausdruck zur Bezeichnung des Tages vor dem Sabbat, des Freitags, und die Paraskeue des Pascha kann in diesem Zusammenhang nicht die Rüstzeit auf das Paschamahl, sondern nur den Freitag der Paschafestzeit bezeichnen. Die Frage endlich, weßhalb der Evangelist die Einsetzung des heil. Abendmahls nicht erzähle, muß sich aus der Einsicht in die Architektonik des Evangeliums beantworten. Jedenfalls kann sie für sich keine Instanz gegen die Aechtheit des Evangeliums bilden; so wenig z. B. wie der Umstand, daß auch die Einsetzung der heil. Taufe nicht berichtet wird. Wohl aber könnte man den Kritiker fragen, wie es gekommen sei, daß die ganze alte Kirche die Polemik des Evangeliums gegen die Darstellung der drei ersten Evangelien in Betreff der Zeit der letzten Paschafeier Christi nicht gemerkt, oder daß sie dieselbe, wenn sie ihr klar wurde, ohne Anstoß hingenommen habe. Polemische Subtilitäten in der Darstellung, welche die ganze Kirche nicht bemerkte, welche gegen die Quartodezimaner nie geltend gemacht worden sind, können unmöglich ein wesentliches Motiv des Evangeliums gewesen sein; entweder hätte bei dieser Voraussetzung der Evangelist sich auf das Polemisiren, oder die Kirche sich auf das Verständniß polemischer Aeußerungen allzu schlecht verstanden.

Noch ein Zeichen der Unächtheit des Evangeliums findet der Kritiker in dem Verhältniß des vierten Evangeliums zur Apokalypse. „Der Apostel Johannes, sagt er, ist unläugbar Verfasser der Apokalypse. Die stärksten, lautesten geschichtlichen Zeugnisse sprechen dafür.“ Daß aber die Apokalypse dem johanneischen Evangelium heterogen sey, wird hier bloß vorausgesetzt, nicht bewiesen. Es wird daher auch nicht nöthig sein, hier anzuführen, was gegen diese Voraussetzung anderwärts gesagt worden ist*). Man könnte sich freilich veranlaßt finden,

*) z. B. in m. Vermischten Schriften, B. 2. S. 173 ff. In den theologischen Jahrbüchern, herausg. von Dr. Zeller, wird (4. H. S. 657) meine Auffassung der Apok. als

„die Kritik" hier einmal in Beziehung auf das Zugeständniß in Betreff der Apokalypse beim Worte zu nehmen; man würde sich damit aber zu sehr bemühen. So lange die Resultate derselben fast von Mann zu Mann und von fünf zu fünf Jahren immer neue und andre sind, so lange sie aus allen Mängeln und Schiefheiten der Auffassung Argumente macht, würde sie sich selber sehr verwundern, wenn man sie bei ihren Resultaten festhalten wollte.

Will man sich aber davon überzeugen, daß sie auf ihrem Wege dem Selbstmord entgegen taumelt, so muß man die Resultate ins Auge fassen, in denen sie unstät und flüchtig sich selbst „weitertreibt", bis wir zuletzt neben ihr auf der Felsenspitze stehen, von welcher sie sich in den Abgrund der Schmach hinunterstürzt. Sie bringt die Evangelien, was den Ursprung derselben anlangt, auf den Schub, der apokryphischen Region entgegen. Sie treibt dieselben vom Centrum fort bis an die Gränzen der Christenheit; und hat sie zuletzt da, wo sie sich wie beleidigte Geister umwenden, und Gericht halten über die übermüthige, sinnverwirrte Richterin.

Das Evangelium des Johannes entstand nach Weiße, indem ein unbekannter Bearbeiter die Aufzeichnungen, welche von der Hand des Johannes vorhanden waren, einzelne Betrachtungen, welche das Leben Jesu betrafen, benutzte, um das Evangelium zu componiren. Jene Betrachtungen selbst aber sind „solche, die der Geist des Jüngers, als ihm die Gestalt des Meisters in ein Nebelbild zu verschwimmen drohte, in dem Streben, dieses Bild festzuhalten, seine schon zerfließenden Züge wieder zu sammeln, und durch Hülfe einer selbstgebildeten, oder anders woher entlehnten Theorie über das Wesen und die Bestimmung des Meisters in eine neue Form zu gießen, mühsam hervorrief" (S. 110). Das Evangelium ist erst spät und von einem den Gegenständen fernstehenden Ueberarbeiter verfaßt worden.

Nach Schwegler gehört das johanneische Evangelium unter die Reihe jener reformatorischen Schriften, die um die Mitte

allegorische Interpretation abgefertigt. Dem Kritiker ist, wie es scheint, der große Unterschied, welcher zwischen einer allegorischen Interpretation und einer Interpretation des Allegorischen stattfindet, noch nicht klar geworden.

des zweiten Jahrhunderts auftauchend, die beginnende Reaktion gegen den Judaismus bezeichnen. Aber die Art solcher Versuche war es, besonders wenn sie mit irenischen Zwecken sich verbanden, die apostolische Autorität, die auf Seiten des Gegners stand, vielmehr der eignen Richtung zu vindiziren, und indem man der Gegenpartei den Boden unter den Füßen wegzog, den gemeinschaftlichen apostolischen Anknüpfungspunkt zu bewahren (S. 214). Hier ist also das Evangelium im Grunde nichts als ein dem Apostel Johannes untergeschobenes, den apostolischen Verhältnissen widersprechendes Machwerk eines Falsarius.

Nach Bauer haben die Evangelisten die Evangelien aus dem christlichen Gemeindebewußtsein heraus dichterisch gebildet. Markus ist in dieser Thätigkeit der Ursprünglichste; Lukas geht über den Markus hinaus, Matthäus über den Lukas. „Der Vierte" läßt alle hinter sich. „Wenn man eine Vogelscheuche zerledert, die Absicht, um deretwillen sie aufgestellt ist, eingesehen hat, so ist von ihr Nichts mehr übrig geblieben", sagt er in einer Pause seiner „Zerlederung" „der Geschichte von der Auferweckung des Lazarus" (Krit. 3 Bd. 185). So unglücklich hat nach seiner Meinung der vierte Evangelist gearbeitet. Er charakterisirt ihn aber so: „der Ungenannte ist eine Nebelgestalt, eine vom vierten selbst erst gebildete Nebelgestalt, und darin hat der Vierte es wirklich einmal richtig getroffen, daß er eine solche Gestalt seiner Schrift zum Verfasser gab. Er hat zuerst den Schein hervorbringen wollen, daß es noch ein Evangelium gebe, das von einem Augenzeugen herrühre, unmittelbar von einem solchen geschrieben sei. Eine Nebelgestalt war der einzig würdige Verfasser einer solchen Schrift, wie sie der Vierte geliefert hat"*).

Lützelberger**) exportirt das Evangelium, welches man das Herz Christi genannt hat, noch weiter. Nach ihm ist das vierte Evangelium (s. Weiße) aus Einem Stück im Gegensatz gegen „die Synoptiker, die eine musivische, ungleiche Gestalt" zeigen,

*) 3 Band, S. 340.

**) Lützelberger: Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen von Lützelberger. Leipzig, F. A. Brockhaus 1840.

in denen ein verschiedener Geist, und wundersame Widersprüche walten. Tief in Asien in Edessa oder der Umgegend soll das Evangelium entstanden sein. „Der Verfasser dieses Evangeliums, argumentirt der Kritiker, kann unmöglich die Ausbildung der evangelischen Geschichte gekannt haben, wie sie in den drei ersten Evangelien vorliegt." Dieß erklärt sich aber daraus, wenn man erkennt, „daß es jenseit des Euphrats, also außer dem Bereich des römischen Reiches entstanden ist*), wohin die Einwirkung der Gemeinden von Jerusalem, Antiochien, Alexandrien und Rom nicht so bedeutend war." Also so viel als möglich außerhalb des eigentlichen Lebensheerdes der Kirche soll das Evangelium entstanden sein! Ferner sollen die vermeintlichen polemischen Ansichten des Evangeliums die Behauptung des Verfassers beweisen. Er findet mehrere Schiefheiten äußerlicher polemischer Tendenzen in dieser Schrift, weil ihm das innere Wesen derselben, ihr Gedanke so wie die Lebenseinheit der Ausführung verschlossen ist. Zuerst polemisirt nämlich das Evangelium gegen Johannesjünger. „Mit aller möglichen Sorgfalt wird nachgewiesen, daß Johannes der Täufer sich selbst schlechterdings nicht für den Christus erklärt habe, sondern im Gegentheil Jesum. „Es ist aber (gerade) anzunehmen, daß die Zabier oder Johannesjünger ihre Verbreitung in Galiläa, Syrien, und den hinteren Gegenden des parthischen Reiches hatten, da sie bis heute noch in Persien sich erhalten haben." Ferner, heißt es, polemisirt das Evangelium gegen die Doketen (S. 276). Nun aber war bekanntlich Syrien und Mesopotamien der eigentliche Sitz des Doketismus. Der Verfasser hätte hier billig zeigen sollen, wie in einer anfänglich durch und durch doketistischen Kirche ein der Richtung derselben widersprechendes Evangelium entstehen, verbreitet und gefeiert werden konnte. Der Verfasser ist aber so wenig vertraut mit der eigentlichen Bedeutung des Doketismus, der eine nothwendige Folge des dualistischen Prinzips ist, nach welcher dem guten Prinzip das böse in substantieller Macht gegenübersteht, daß er weiterhin den Ver-

*) Das Evangelium des Matthäus ist nach Lützelberger in Aegypten, das des Lukas in Antiochien, das des Markus in Rom entstanden.

fasser des Evangeliums selber zum Doketen macht. „Das Irdische, grob Materielle ist unserm Evangelium das dem Göttlichen Entgegengesetzte, der Gewalt des Bösen, des Fürsten der Welt, Erliegende und Unterworfene" (S. 284). „Die Lehre vom Logos, oder die Lehre vom guten Herrn des Himmels brachte die andere vom bösen Herrn der Welt nothwendig mit sich" (S. 286). Und dieser Evangelist, der selber ein Doket ist, soll den Doketismus bestritten haben. Hier ist die Stelle, wo die „Kritik" hinabstürzt in den Abgrund!

Der fromme Dichter Hans Sachs fand nach langer Verkennung und Schmähung einen „Apologeten" in Göthe, der das Wort aussprach:

„In Froschpfuhl all das Volk verbannt,
Das seinen Meister je verkannt."

Die Verkennung und Mißhandlung, welche „der Vierte", so vielfach in unserer Zeit erfährt, wird vielleicht bald eine allgemeine Stimmung in der Theologie und Wissenschaft hervorrufen, welche jenes Göthesche Urtheil auf alle Kritiker, welche den Johannes verkannt haben, anwendet. Jedenfalls haben es die Kritiker hier mit einem anderen Johannes, als mit dem ehrsamen Nürnberger Meister Hans zu thun.

1. Bemerkung. In der Schrift: das Evangelium Johannes nach seinem innern Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht von Dr. Alex. Schweizer, wird die Aechtheit dieses Evangeliums im Allgemeinen behauptet; zugleich aber wird mit vielem Scharfsinn die Hypothese durchgeführt, das Evangelium sei von Einschaltungen durchflochten, welche von einem späteren Ueberarbeiter herrühren, und den Zweck haben, dem Evangelium Galiläisches beizugeben. Dieser Hypothese stellen sich im Allgemeinen schon bedeutende Schwierigkeiten entgegen. Man fragt billig: wie konnte das Evangelium in so bedeutendem Maaße interpolirt werden, ohne daß es irgendwie und wo in der Kirche bemerkt wurde? Wurde es interpolirt vor seiner Verbreitung in der Kirche, so hat sich Johannes in denen geirrt, welchen er seine Schrift anvertraute. Wurde es später interpolirt, so sollte man erwarten, daß sich Handschriften finden müßten, welche die ursprüngliche Gestalt des Evangeliums gegen die spätere geltend machten, wie sonst in der Regel spätere Zusätze auf diese Weise entdeckt werden. Man kann ferner fragen: warum soll dem Evangelium das Galiläische ursprünglich gefehlt haben? Der Evangelist konnte wohl einen Plan haben

der ihn die Wirksamkeit Christi in Judäa vorzugsweise darstellen ließ; schwerlich aber einen solchen, der ihn veranlaßte, galiläische Scenen auszuschließen. Wußte aber der Ueberarbeiter bereits von den Anstößen der neueren Kritik an dem Mangel des Galiläischen im Johannes, und wollte er etwa diesen von Weitem begegnen? Konnte er die geschlossene Einheit des Evangeliums verkennen? Auf diese geschlossene Einheit müssen wir als auf eine entscheidende Thatsache hinweisen. Ist sie einmal erkannt, so findet die Annahme von Einschaltungen keinen Raum mehr. Der Verf. geht von dem „Anhangskapitel XXI" aus. Er findet in der Stelle 20, 30 den förmlichen Schluß. Daraus soll sich ergeben, daß das Anhangskapitel auf eine im Evangelium sonst beispiellose Weise angehängt sei. Man kann es nicht verkennen, daß der Evangelist mit diesen Worten die Darstellung der Erweisungen der Herrlichkeit Christi, wie sie bestimmt sind, den Glauben an ihn hervorzurufen, abschließen will. Es fragt sich aber, ob nicht der Grundgedanke, welcher ihn bei der Bildung des Evangeliums leitet, einen Epilog als Gegensatz zu dem in das Evangelium einleitenden Prolog erforderte. Der Prolog sollte das ewige Leben Christi darstellen, wie es seiner Erscheinung in der Welt voranging; der Epilog scheint die Bestimmung zu haben, sein geistiges Walten in der Welt, wie es nach seinem Heimgange zum Vater fortdauern soll, darzustellen. Von jenem vorhistorischen Leben Christi mußte Johannes der Täufer Zeugniß geben. Der Evangelist nennt nur ihn, obwol viele von Jesu Zukunft zeugten; dieß ist seiner Weise, das Allgemeine in signifikanten Bestimmtheiten darzustellen, gemäß. Von dem nachhistorischen Leben Christi aber zeugen als zwei wesentliche Repräsentanten, die in einem großen Gegensatz allen Kampf und alle Feier des Gottesreiches ausdrücken, die beiden Jünger Petrus und Johannes. In dem Leben des Petrus offenbart sich Christus vorzugsweise als der stets gegenwärtige Herr der Kirche, in dem Leben des Johannes als der bald vom Himmel wiederkehrende Herr der Herrlichkeit. Ein solcher Epilog vollendet allein den Ring, in welchem sich das Ende des Evangeliums mit seinem Anfange, dem Prolog bedeutsam und bestimmt zusammenschließt. Der Verf. geht dann weiterhin aus von der Voraussetzung, die Verse (V. 21, 24—25) seien ein Zusatz späterer Hand. Wir lassen diese Voraussetzung ohne Erörterung gelten. Diese Schlußbemerkung soll es nun aber verrathen, daß der Spätere die Anhangserzählungen beigefügt hat. „Er ist sich bewußt, so eben eine Erzählung zugeschaltet zu haben, und darum versichert er, man könne bis in's Unendliche einschalten." Man kann aber mit Sicherheit annehmen, daß ein Mann, welchem diese Breite als Möglichkeit vorschwebte, sich nicht mit dem Hinzufügen einer Erzählung zum Evangelium begnügt haben würde, wenn er überhaupt nur einmal den Anfang gemacht hätte. Und wohl schwerlich hätte er andrerseits gerade eine so emphatische und abschließende Erzählung

aus seinem Stoff heraus gefunden. Zweitens soll Johannes das Gerücht unter den Jüngern nicht selber in der bezeichneten Weise (V. 23) haben berichtigen können. Warum nicht? Es handelt sich lediglich um die Beseitigung einer falschen, oberflächlichen Auslegung eines tiefsinnigen Wortes Christi; diese kann nicht im geringsten als „Wortklauberei" erscheinen, wenn sie auch die wahre Auslegung nicht zugleich gibt. Drittens sollen die Erzählungen selber legendenartig und in unjohanneischem Styl erzählt sein. Man kann im Gegentheil versichern, im Evangelium sei nichts zu finden, was der Eigenthümlichkeit des Johannes mehr entspreche. Man vergleiche z. B. C. 21, 7 mit 20, 4; wie fein ist hier die Uebereinstimmung! Eine Verhandlung wie die, welche hier zwischen Christo und Petrus Statt findet, konnte nicht in der Sphäre der Legendichtung wachsen, und unter den Jüngern war Keiner, der sie so ganz in ihrer stillen Tiefe, Kraft und Zartheit verstehen und bewahren konnte, wie Johannes. Was den Styl dieses Abschnitts anlangt, so sagt Credner, nachdem er die unjohanneischen Ausdrücke in dem Abschnitte des Evangeliums (C. 7, 23 — 8, 11) aufgezählt hat: „Erscheinungen ganz anderer Art bietet das 21. Cap. dar. Kein einziges äußeres Zeugniß ist gegen dasselbe, und von der inneren Seite untersucht weist dieses Capitel fast alle Eigenthümlichkeiten des Johanneischen Styls auf." — Ferner wird die Stelle Cap. 19, 35—37 als Einschaltung betrachtet. Hier fällt das Perfektum *μεμαρτύρηκε* auf. Aber so kann der Evangelist wohl sprechen mit Beziehung darauf, daß er eine lange Lebenszeit hindurch als Evangelist ein großes Gewicht auf den betreffenden Umstand gelegt hat. Er bezeichnet aber seine *μαρτυρία* als *ἀληθινή*, weil sie eben als gläubige mit ihrem Gegenstande Eins geworden, und von ihm durchdrungen ist. Eben deßwegen, weil seine *μαρτυρία* diese Wahrhaftigkeit hat, weiß er, daß er Wahres redet (*ὅτι ἀληθῆ λέγει*). Auf seinem Leben in der Wahrheit beruht die ewige Frische und Bestimmtheit seines Gedächtnisses. Die Wahl des Adjektivs *ἀληθινὸς* kann man also hier keineswegs als ein Merkmal der Unächtheit gelten lassen. Der Zusatz *ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε* ist allerdings auffallend, und kann sich nur daraus erklären, daß Johannes ein außerordentliches Gewicht auf den Umstand legt, daß dem gekreuzigten Jesu die Beine nicht zerbrochen wurden (V. 33). Daß ihn dieser Umstand als ein wunderbar scharfer Zug der Uebereinstimmung der Geschichte des wesentlichen Osterlammes mit der Behandlung des typischen frappirt, und seinen Glauben gewaltig gehoben hat, steht dem „idealen" Johannes wohl an; und schwerlich konnte ihm dieses „Aeußerliche" anders als die reale Erscheinung des besonderen idealen Moments erscheinen. Es ergibt sich aus mehreren Stellen des Evangeliums, wie wichtig dem Evangelisten die Erkenntniß war, in Christo sei das wesentliche Gegenbild des Osterlamms erschienen (C. 1, 29, 36, — C. 6, 53 ff. — C. 13). Daher mußte es ihm so

bedeutsam sein, daß auch dieser einzelne Zug, daß man dem Gekreuzigten nicht die Beine brach, ihn als das Osterlamm bezeichnete. Warum sollte dieser Sinn für das Sinnvolle nicht gerade im besonderen Maaße johanneisch sein, da Johannes gewohnt ist, das Allgemeinste im Speziellsten, in dem scharf Concreten, wie es die krystallklare Bestimmtheit für das Symbolische darbietet, zu ergreifen? Das Osterlamm war das Opfermahl der Wanderer, der Flüchtlinge; es bezog sich auf das nicht rituelle Opfer; dieser Umstand wurde besonders dadurch ausgedrückt, daß es in seiner ganzen Gestalt gebraten wurde, daß man ihm nicht die Beine brach (2 Mos. 12, 46). Dieser symbolische Zug findet sich in der Behandlung der Leiche Christi wieder. Er wird nicht rituell behandelt von der bürgerlichen Justiz, und ist noch weniger nach levitischem Ritus für das Volk geopfert worden, sondern ein Opfer, das im ärgsten Sturm der Weltgeschichte „außer dem Lager" in ächt historischer Wesentlichkeit zur Erlösung seines Volkes getödtet worden. Diese Consonanz zwischen Typus und Wesen ist so sprechend, daß sie schwerlich ein andrer als Johannes bemerkt hätte. — Zu den kleinen Einschaltungen rechnet der Verf. ferner C. 18, 9. Das Wort ἵνα πληρωθῇ scheint ihm hier nicht glücklich angewendet auf die Stelle Joh. 17, 12. Hier nämlich ist von leiblicher, dort von geistlicher Bewahrung die Rede. „Diese Verwechselung oder Mischerei des leiblichen und des geistigen Untergangs ist in grellem Widerspruch mit dem sinnigen, idealen Ton des Evangeliums." Wie nun aber, wenn dem Evangelisten eben in dieser leiblichen Bewahrung der Jünger in jener Stunde auch ihre geistliche erschienen wäre? So aber war es wirklich (vergl. Joh. 13, 36 — Luk. 22, 31, 32). — Weiterhin macht (Cap. 16, 30) die Bemerkung der Jünger Anstoß, daß Jesus Alles weiß, weil sie darauf bezogen wird, daß Jesus ihren Einwürfen und Fragen zuvorkommt. Der Apostel bezeichnet aber gerade hier einen wichtigen Moment, nämlich den, in welchem den Jüngern das erste Licht darüber aufblitzt, daß Jesus sie verlassen muß. Es ist ihnen aber aufgegangen durch den Aufschluß V. 28, und daran, daß ihnen Jesus durch diesen Aufschluß Klarheit gegeben, erkennen sie die Allmacht seines Einblicks in die Unklarheit der Geister und in die Tiefen der Wahrheit. — So soll auch Cap. 2, 21, 22 von „demselben veräußerlichenden Geiste" zeugen. Vorab nimmt der Verf. an, die Auslegung der Worte V. 19: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον etc., welche Johannes V. 21 als die seinige gibt („Er aber redete von dem Tempel seines Leibes") sei unrichtig. Er fragt: kann Johannes so deuten, und dieß die Deutung der Jünger überhaupt nennen, während doch das richtige Verständniß „Abänderung der jüdischen Form der Theokratie und Ersetzung durch eine reinere" Apostelgesch. 6, 14 vorkommt, u. s. w.? Die Schwierigkeit, welche an dieser Stelle seit einiger Zeit die Exegeten drückt, verschwindet wohl mit einem Male, wenn erwogen wird, daß es

auf dem Standpunkte des evangelischen Geistes durchaus als identisch erscheinen mußte: die alttestamentliche Theokratie brechen, und den Leib Christi brechen. Nur durch den Tod Christi ward die alttestamentliche Form der Theokratie rechtsgültig aufgelöst (Röm. 7, 4). Die Juden konnten Christum nicht tödten, ohne damit der geistigen Wirkung nach schon die Brandfackel in ihren Tempel zu werfen. Er war von jetzt an dem Untergang geweiht; der alte Bund war aufgehoben. Sie hätten ihn aber auch auf keine andre Weise rechtskräftig aufheben können, als dadurch, daß sie in hierarchisch legitimer Rechtsverwaltung Christum verdammten. Johannes hat also auch hier die tiefste Beziehung zwischen Bild und Wesen mit seinem Adlerblick erkannt. — Der Kritiker geht dann zu der Beleuchtung der größeren Stücke über, welche er für eingeschaltet hält. Als solche Stücke betrachtet er das Wunder zu Kana (II, 1—12); die Heilung nach Kapernaum (IV, 44—54); das Wunder der Speisung (VI, 1—26), nämlich die Speisungsgeschichte selbst, so wie die Rückkehr über den See.

Das Wunder zu Kana soll zuerst in Widerspruch stehen mit dem, was Cap. 1, 52 von den größeren Werken Christi, welche auf das σημεῖον V. 51 folgen sollen, gesagt ist. Schwerlich kann dieses Wunder der Erwartung der größern Werke Christi, welche vorher erregt worden ist, widersprechen. Das erste Argument beruht auf einer Auffassung der Bedeutung der Wunder, nach welchen zwischen diesen, und den Wirkungen Christi auf das Seelenleben in abstrakter Weise unterschieden wird. Als etwas Beispielloses für das johanneische Evangelium wird es weiterhin hervorgehoben, daß das ganze Stück weder ein Gespräch, noch Rede Christi u. s. w. enthält. Dieser Bemerkung steht aber z. B. Joh. 5, 5—9 entgegen. Weiterhin wird das Wunder ein durchaus magisches genannt, und „sittlich kaum zu begreifen". Das Wunder gehört allerdings zu den schwierigsten; daraus folgt jedoch nur, daß es die Geduld und das Vertrauen des eingehenden exegetischen Geistes in Anspruch nimmt. Endlich soll die Gläubigkeit, worin hier Maria erscheint, nicht damit übereinstimmen, daß anderwärts „die Brüder (und Maria) ungläubig sind". Und Maria? Auch die Brüder sind (Cap. VII), nur in dem höheren Sinne ungläubig, nach welchem auch die ungeduldige eigenwillige Weise des superstitiösen Glaubens dem evangelischen Geiste als Unglaube erscheint. Die übrigen Bedenken erledigen sich sehr leicht. Daß Jesus mit seinen Jüngern eingeladen worden sei, kann keine Schwierigkeit machen, wenn man auch nicht weiß, wie sich dieß machte, denn eine Einladung macht sich eben auf hundertfache Weise. Daß aber die Jünger nun nach dem Wunder „an ihn glauben" obschon sie bereits früher an ihn glaubten, ist der johanneischen Redeweise ganz besonders gemäß, eine Emphase. Unter den angeführten Beispielen, nach welchen ἡ ὥρα μου bei Johannes immer die Todesstunde Jesu bezeichnen, hier also unpassend gebraucht werden soll, möchte

wohl das Beispiel XII, 27 die entgegengesetzte Wirkung haben; doch ist die Stunde hier allgemeiner bezeichnet: *ὥρα ταύτη*. Warum ist sie hier nun so bezeichnet? Weil Christus in solchen Fällen, wo er von *seiner* Stunde spricht, diese so als die seine bestimmt im Gegensatz zu den falschen oder irrigen Bestimmungen Andrer. Ist das Wort *ὁ καιρὸς μου* ganz geeignet, diesen Gegensatz zu bezeichnen, wo es eben auf Momente ankommt? Wo es freilich nicht auf solche ankommt, da wird auch wohl die Zeit der Zeit gegenübergestellt (*ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς; ὁ δὲ καιρὸς ὁ ὑμέτερος* Joh. 7, 6). So bildet auch das Wort *αὐτοῦ ἡ ὥρα* (C. 13, 1) einen Gegensatz zu der Stunde des typischen Pascha, welche gleichzeitig mit der Stunde seines Ausgangs gekommen ist. Seine Stunde ist überall die Bestimmtheit der zeitlichen Entfaltung seines Lebens, wie sie festgestellt ist im ewigen Rathe im Gegensatz gegen die Anschläge, Wünsche und das Gutdünken der Menschen. In dieser Beziehung auf die ewige Verordnung wird auch die Stunde genannt Luk. 22, 53: *αὕτη ὑμῶν ἐστιν ἡ ὥρα*. In der Heilungsgeschichte (IV, 44—54) fällt zuerst die Schwierigkeit auf, daß V. 43 gesagt worden ist: Jesus ging fort nach Galiläa, und daß dieß V. 44 mit den Worten motivirt wird: *Αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει*. Man muß aber vorab wohl bemerken, daß der Einschaltende nicht mit dem Evangelisten, sondern mit sich selbst in Widerspruch gekommen wäre, wenn sich hier überhaupt ein Widerspruch fände, nämlich in den Bestimmungen V. 44 u. 45. Als Merkmal der Einschaltung kann also der fragliche scheinbare Widerspruch jedenfalls nicht behandelt werden, wenn man nicht das Stück mit V. 45 anfängt, wo dann aber der Widerspruch in das johanneische Gebiet hineinfällt, indem V. 44 mit V. 43 verbunden bleibt. Man könnte sonach die Erklärung dieser Schwierigkeit hier übergehen; denn für die Einschaltung bedeutet sie jedenfalls nichts. Man kann aber den Zusammenhang der Stelle leicht festhalten, wenn man dem Evangelisten eine Ungenauigkeit des Ausdrucks zu Gute halten will. Jesus geht von Samaria nur im Allgemeinen als Wanderer nach Galiläa. Er nimmt nicht wieder in Nazareth, seiner bestimmten *πατρίς*, seinen Wohnsitz, und zwar aus dem V. 44 angegebnen Grunde. Jedenfalls muß man wohl *πατρίς* auf die Vaterstadt beschränken. Denn das Gebiet der stehenden Mißachtung des Propheten kann nicht sein Vaterland sein, sondern nur seine Vaterstadt. Müssen wir nun eine Ungenauigkeit des Ausdrucks statuiren, so erklärt sie sich leichter aus der Feder eines Johannes, der überall zwischen den Zeilen zu lesen gibt, als eines Einschaltenden, der gleich mit einem Widerspruch (V. 44 u. 45) hier sein Geschäft eröffnet hätte. Die Stellen V. 46, wo Kana wieder bezeichnet wird als der Ort, da Jesus aus Wasser Wein gemacht, und V. 54, wo das betreffende Wunder als das zweite, welches Jesus nach Galiläa zurückkehrend verrichtete, bezeichnet

wird, sollen ebenfalls verdächtig sein. Diese Züge gehören nun aber gerade zu denen, welche Weiße als Eigenthümlichkeiten des Styls im vierten Evangelium betrachtet. Nach Weiße müßten also diese Züge hier für die Aechtheit des Stücks entscheidend gut sagen. So widersprechend sind die Launen der Kritik. Noch schwieriger heißt es, ist V. 48. „Wie verdient der Jesu so zuversichtlich entgegenreisende, ein Heilwunder, dergleichen doch bisher in Galiläa noch gar keines verrichtet worden war, erwartende Mann auf seine glaubensvolle Bitte den Vorwurf Jesu, V. 48?" — Er ist freilich Einer von den vielen Leuten zu Kapernaum, welche sich nicht nach Jesu, der seine Wohnung unter ihnen aufgeschlagen hat, umsehn, wenn nicht etwa eine häusliche Noth entsteht; und der Vorwurf ist so gelinde ausgedrückt als möglich. Der Mann wird thatsächlich dreifach berichtigt von Jesu, zuerst in dem Verlangen, daß er mit ihm hinabeile; dann in dem zweiten, daß er den Sohn in einem gewöhnlichen Wunderakt heile; drittens in der Versicherung, der Sohn sei im Begriff zu sterben. Der aufgeregte Mann bedurfte vor allen Dingen Gemüthsstille, und den stillen Glauben an die stillen Weisen unverhoffter Hülfe. Diesen Glauben gibt ihm Jesus, daher wird auch hier das Wort τέρατα in der Zurechtweisung gebraucht. Darin aber, daß dieser Mann in die Form der Hülfe eingeht, die Christus ihm zeigt, bewährt er erst den rechten Glauben. Dieser Bericht erscheint dann schließlich hier als eine Parallele der Geschichte des ἑκατόνταρχος bei den Synoptikern (Matth. 8, 5 ff.); nur als ein „weit verwischterer Bericht". Man hat sich zu sehr durch die äußeren Aehnlichkeiten der beiden Geschichten bestimmen lassen, sie für Eine zu halten, und dabei den entschiedenen Gegensatz ihres inneren Charakters übersehen. Der Hauptmann, von dem die Synoptiker erzählen, klagt einfach seine Noth; er ist zu demüthig, um zu verlangen, daß Jesus seinetwegen einen großen Weg mache, und zu gläubig, um dieß für nöthig zu halten. Er wird fast bestürzt, da Jesus ihm das Anerbieten macht, zu kommen, um seinen Kranken zu heilen. Wie so ganz entgegengesetzt tritt der königliche Beamte bei Johannes Christo entgegen, und ruft darum auch eine entgegengesetzte Behandlung hervor! Dieser innere Charakter beider Geschichten muß über die Frage in Betreff ihrer Verschiedenheit sofort entscheiden. Wie man zwei Menschen, welche man an verschiednen Orten nacheinander findet, nicht deßwegen für die gleichen Leute halten darf, weil sie etwa beide einen rothen Kragen am Rock tragen, wenn es sich zeigt, daß ihre Physiognomien ganz verschieden sind, eben so wenig darf man diesen βασιλικὸς und diesen ἑκατόνταρχος mit einander verwechseln. Uebrigens wird dieses Wunder nicht als das zweite galiläische schlechthin bezeichnet, sondern als das zweite, welches Jesus zurückkehrend aus Judäa nach Galiläa vollbrachte.

Was endlich die Speisungsgeschichte (VI, 1—26) anlangt, so soll zuerst

die Speisung selbst V. 1—15 gänzlich abrupt dastehen, in bestimmter Disharmonie mit dem Verhergehenden, innerlich unvereinbar mit dem, was nachfolgt. Auffallend ist es nun allerdings, daß der Evangelist so plötzlich die Scene verändert. „Jesus lehrt im Tempel zu Jerusalem (V, 47). Plötzlich, ohne daß eine Rückkehr nach Galiläa erwähnt ist, wird VI, 1, mit unbestimmtem *μετὰ ταῦτα* fortgefahren: *ἀπῆλθεν πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας* u. s. w." Der Verf. nimmt an, der Einschaltende habe mit dem Stück Cap. 6, 1—26 die Rede, welche Jesus in Jerusalem nach Cap. V gehalten habe, durchbrochen, und es müsse also die Rede Cap. VI, von V. 27 bis zum Schluß an jene frühere angeknüpft, und nach Jerusalem verlegt werden. Sehen wir nun das Evangelium einen Augenblick nach dieser Voraussetzung an, und scheiden das Eingeschaltete aus, so bleibt der Scenenwechsel eben so sehr ein plötzlicher, wie er uns früher als ein solcher entgegentrat. Am Schluß des 5. Capitels finden wir Jesum noch im Tempel zu Jerusalem; am Anfang des 7. wird berichtet: er wandelte umher in Galiläa. Gleich darauf aber geht er wieder nach Jerusalem, und von seiner Wirksamkeit in Galiläa erfahren wir also nichts. Wir haben also die Wahl, ob wir nach dem vorliegenden Text den plötzlichen Scenenwechsel mit einem ausgefüllten Aufenthalt in Galiläa, oder ob wir ihn nach der Hypothese mit einem inhaltlosen Aufenthalt daselbst uns wollen gefallen lassen. Die einzelnen Ausdrücke, welche an die Synoptiker erinnern sollen, übergehen wir; das durch nichts bestimmte *τὸ ὄρος* findet wohl seinen Gegensatz, wodurch es bestimmt wird, in dem Seeufer. Die Erzählung soll dann aber auch im Widerspruch stehen mit dem, was nachfolgt. „Wie sonderbar ist es, wenn die Menschen, welche so wundervoll gespeist worden, und von dieser That Jesu so ergriffen waren, daß sie (V. 15) Jesum mit Gewalt zum messianischen Könige machen wollen, nun am folgenden Tage (V. 30) Jesum angehen: wenn du denn von Gott gesandt bist, welches *σημεῖον* thust du zu deiner Beglaubigung? Und wie noch unbegreiflicher kommen sie V. 31 gerade auf den Gedanken, ein der mosaischen Mannaspeisung ähnliches Wunder würde genügen"? Eine ganz gleiche Sonderbarkeit finden wir aber auch im 8. Capitel. Dort heißt es V. 30: Viele glaubten an Jesum, und schon V. 37 macht ihnen Jesus den Vorwurf: ihr sucht mich zu tödten. Ist dieser Widerspruch nicht noch größer? Hier aber ist derselbe auf keinen „Einschaltenden" zurückzuführen; vielmehr deutet die Wiederkehr gerade solcher charakteristischen „Sonderbarkeiten" auf eine Eigenthümlichkeit der Auffassung des Johannes, und spricht somit auch für die Aechtheit der vorliegenden Stelle. Daß diese Leute „so wunderlich" sind, ist eben die Thatsache, welche der Evangelist darstellen will. Jesus selber wirft es ihnen vor mit dem Wort: Ihr suchet mich nicht, weil ihr Wunder gesehen, sondern weil ihr von den Broden gegessen, und satt geworden seid. Der

Verf. findet dieses Wort auffallend. Es geht aber augenscheinlich aus dem Gedanken hervor, daß ein Speisungswunder seine doppelte Seite habe; als Wunder ziehe es den höhern Sinn an vermittelst seines geistigen Elements; als Speisung aber ziehe es den gemeinen Sinn an vermöge seiner Utilität. Diesen Utilitätsmenschen mußte nun das Wunder Jesu geringer erscheinen als das Wunder des Moses, nicht bloß deßwegen, weil Jesus sich bei der Speisung eines natürlichen Substrats bedient hatte, sondern auch, weil Moses sein Volk durch das Mannawunder so zu sagen fortwährend versorgte, und weil ihnen Jesus zu verstehen gegeben hat, sie dürften die Verwirklichung solcher Utilitätsideale nicht bei ihm suchen. Diese Leute sind denn eben auch als solche die *Ἰουδαῖοι* nach Johannes, nicht aber die von den Gränzen Judäas umschriebenen Israeliten, oder „die Vornehmern und ihre Anhänger in Jerusalem, deren Erwähnung hier verrathen soll, daß die Rede ursprünglich in Jerusalem sei gehalten worden." Daß nun Jesus diesen Menschen, die in dem chiliastischen Geiste des verdorbnen Judenthums einen magischen Brodkönig aus ihm machen wollten, die Lehre von dem wahren Lebensbrod auseinandersetzt, ist ganz in der Ordnung; bildet aber freilich keinen Widerspruch gegen das Speisungswunder selbst, wie der Verf. (S. 85) voraussetzt. Nach dieser Voraussetzung müßte das Wort Christi V. 27: mühet Euch nicht um vergängliche Speise! auch die Geschichte von der wunderbaren Speisung bei den Synoptikern negiren. — Von der Rückkehr über den See (VI, 16—26) bemerkt der Kritiker: „die ganze Erzählung, Speisung und Rückkehr ist nach Manier, Unanschaulichkeit, Unbestimmtheit und Styl unjohanneisch." Hierbei ist vorausgesetzt, daß Johannes überhaupt bestimmt und anschaulich erzähle. Ob dieß von seiner Darstellung äußerer Verhältnisse in ihrer pragmatischen Beziehung und chronologischen Folge gesagt werden könne, ist eben noch die Frage. Die Meisterschaft dieses Apostels liegt nach einer andern Seite hin, und gar wohl könnte man die Schwerfälligkeit der Darstellung namentlich von V. 22—24 gerade als ein Merkmal der Aechtheit dieses Stücks betrachten. Ein Einschaltender hätte diesen Uebergang leicht bequemer dargestellt. Wenn es übrigens hier heißt V. 16: *ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο* und V. 17: *σκοτία ἤδη ἐγεγόνει*, so bildet dieß keine Stylverschiedenheit mit dem Ausdruck: *οὔσης ὀψίας*, C. 20, 19. Es handelt sich in beiden Fällen um die bestimmte Bezeichnung der eigentlichen Nacht. Dort sollte und konnte sie näher charakterisirt werden durch das Merkmal *καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων;* auf dem See aber fällt dieses Merkmal weg; so daß die Nacht auf diesem Gebiet von vorn herein eine vollere Bezeichnung verlangt. Gegen die Vermuthung des Verf., die Jünger seien nach dem Sinn des Evangelisten neben dem Nordufer hingefahren, und Jesus sei ihnen zu Fuß an diesem Ufer nachgefolgt, und habe die durch Sturm Aufgehaltnen eingeholt, als sie schon nahe am Ziele

waren (S. 92), sprechen die 25 bis 30 Stadien (V. 19) ganz entschieden. Wenn die Querfahrt gerade über den See, welche durchschnittlich 40 Stadien betrug, auch nur 25 bis 30 Stadien betragen hätte, so hätte doch unmöglich die in Bogenform sich bewegende Umfahrt ebenfalls nur so viele Stadien betragen können. Die πλοιάρια V. 23 sollen übrigens nicht die Schiffe bezeichnen, in denen der große Volkshaufe zurückkehrt, wie dieß hier angenommen wird (S. 93). Der Gedanke des Evangelisten ist durchaus klar, wenn auch nicht sein Ausdruck. Als die Volkshaufen am Morgen nach der Wunderthat am Ufer standen, da wußten sie wohl, daß Jesu und seinen Jüngern nur ein Schiff zur Verfügung gestanden habe; zugleich, daß nur die Jünger mit diesem Schiff abgefahren seien, Jesus aber nicht mit ihnen. Sie hätten also demzufolge bestimmt annehmen müssen, er sei noch auf jener Seite des Sees, auf welcher sie sich befanden, und hätten ihn dort suchen müssen. Allein es waren andre Schiffe von Tiberias in die Nähe jenes Ortes gekommen, da sie das Brod gegessen. Von diesen konnte Jesus Eins zur Rückkehr benutzt haben. Da sie ihn nun nicht fanden, so ward es ihnen immer wahrscheinlicher, er sei wieder mit einer solchen Gelegenheit abgefahren, und sie bestiegen ebenfalls die Schiffe, um ihn in Kapernaum wieder aufzusuchen.

2. Bemerkung. Die Untersuchung über die Frage, ob das Mahl, von welchem Joh. C. 13. berichtet, das letzte Paschamahl sei, welches Jesus mit den Jüngern gefeiert, so wie über die damit zusammenhängende Frage, an welchem Tage Jesus gestorben sei, hat durch Wieseler in seiner Schrift: Chronologische Synopse der vier Evangelien, einen schätzenswerthen Beitrag erhalten. Man vergl. den fünften Abschnitt des genannten Werkes: Von dem letzten königlichen Einzuge Jesu in Jerusalem bis zu seinem Tode, und seiner Grablegung. Die Leidenswoche.

Sechste Abtheilung.

Die Entstehung der vier Evangelien.

Erster Abschnitt.

Die verschiedenen Ansichten über die Entstehung der vier Evangelien.

Es gibt eine bestimmte historische Traditon über die Entstehung der vier Evangelien, welche bereits zur Sprache gekommen ist. Diese Tradition erklärt die wesentlicheren Züge der vier Evangelien; namentlich die Erscheinung, daß Matthäus sich so eng an das hebräische National-Bewußtsein anschließt, daß Markus es nicht so genau nimmt mit der chronologischen Folge seiner Darstellungen, daß Lukas so viel Universalistisches, dem Standpunkte der Heidenchristen Entsprechendes hat, und daß endlich Johannes so wenig Mittheilungen bringt, welche auch die Uebrigen haben, deßwegen nämlich, weil er diese ergänzen will.

Die neuere wissenschaftliche Betrachtung der Evangelien hat diese Tradition unzulänglich gefunden, um das merkwürdige Phänomen zu erklären, welches sich in dem Verhältniß der vier Evangelien zu einander darstellt; daß sie nämlich einerseits in einer Einheit erscheinen, als wären sie nur Eine Schrift; andererseits in einer Verschiedenheit auseinandergehn, als wüßte Keines von der Existenz des Andern.

Die verschiedenen Erklärungsweisen sind vielfach dargestellt worden, namentlich in dem Werke von Gieseler: Historisch kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. (S. 30 ff.) *)

*) Neulich in dem fleißigen und gehaltvollen Werke von Ebrard, wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, S. 5 ff.

Der erste Erklärungsversuch will durchaus Eine Schrift als das Urevangelium betrachten, dessen Substanz der Bildung der einzelnen synoptischen Evangelien zum Grunde liegen soll. Einige hielten das ursprüngliche Evangelium des Matthäus für jene vermeintliche Ursubstanz der Evangelien, andere das sogenannte Evangelium der Hebräer, wieder andere ein aramäisches Urevangelium, dessen einstige Existenz sie voraussetzten. Aus den verschiedenen Ueberarbeitungen dieses vorausgesetzten aramäischen Urevangeliums ließ Eichhorn die drei ersten Evangelien entstehen. Die Construktion dieser Gestaltung der Evangelien ist so künstlich, und gesucht, daß man kaum begreift, wie es möglich war, daß der Kritiker ein solches Ungeheuer der Compilation in den ersten Musterschriften der freien, schönen, neutestamentlichen Originalität, daß er eine solche gräßliche Larve des literarischen Todes in diesen Erstlingen eines spezifisch neuen literarischen Lebens erblicken konnte*). In ähnlicher Weise wurden die Evangelien als todtgeborne, compilatorische Produkte ohne Originalität betrachtet, wenn entweder das Evangelium des Matthäus, oder das des Markus, oder das des Lukas als der Grundstoff betrachtet ward, aus welchem die übrigen Evangelien gebildet worden sein sollte. Man ließ aber die todte Fabrikation nicht bloß in dem Verhältniß des zweiten und dritten zum vorausgesetzten ersten, sondern auch wieder in dem Verhältniß des dritten zum vorausgesetzten zweiten Statt finden. Der zweite benutzte nach solchen Voraussetzungen den ersten, der dritte den ersten und zweiten in compilatorischer Weise. Ueber die Ordnung aber, in welcher man diese gichtbrüchige Schriftstellerei vor sich gehen ließ, bildeten sich ungefähr so viele Hypothesen, als man deren durch die Versetzung der Namen: Matthäus, Markus, Lukas bilden konnte; z. B. Matthäus, Lukas, Markus; Markus, Matthäus, Lukas u. s. w. Dieß ist die Permutationsmethode**). Die Kritik hat, um vermittelst der Permutation hinter das Geheimniß zu kommen, ein Kaleidoskop aus den vorhandenen Möglichkeiten gebildet, und hat alsdann dieses Kaleidoskop immer von Neuem gerüttelt,

*) S. Ebrard, wissenschaftliche Kritik, S. 6, 7
**) S. Ebrard, S. 8.

und auf diese Weise alle möglichen Formationen in der einmal gegebnen geistlosen Art der Auffassung hervorgebracht. Die Operationen dieser Art können vielleicht mit jeder Leistung einer talmudistisch-rabbinischen Schriftbehandlung in die Schranken treten, was das Maaß der Dürre, der Geistlosigkeit, der Verkennung des in den betreffenden Schriften waltenden originalen Lebens anlangt. Die Neigung, das schönste Geheimniß der Einheit in der Mannigfaltigkeit, der Mannigfaltigkeit in der Einheit, das Geheimniß des herrlichsten Lebens, nicht nur aus dem tiefsten, sondern auch aus dem jämmerlichsten Tode mit gelehrtem Pomp zu construiren, kann selten auffallender hervorgetreten sein.

Man kann es als das correspondirende, lebendige Gegenstück jener todten Voraussetzung eines Urevangeliums betrachten, dessen Bedeutung die einzelnen oder die übrigen Evangelien zu äußerlichen Ueberarbeitungen herabsetzen soll, wenn Andere annehmen, den Evangelien liegen kleine Evangelien-Schriften, Aufsätze, welche einzelne Momente der evangelischen Geschichte darstellten, oder Memorabilien zum Grunde*). Diese Voraussetzung entspricht ganz der Idee jener festlichen Erinnerung, in welcher die evangelische Geschichte fortlebte. Man verwickelt sich aber in dieselben Schwierigkeiten, welche die vorige Hypothese erzeugt, wenn man diese Memorabilien als Urkunden betrachtet, welche die Evangelisten als diplomatisch fixirte und gesetzgebende sollen betrachtet und behandelt haben, nicht aber als Hülfsmittel und Ergänzungen einer lebendigen und selbstständigen evangelischen Tradition.

Beide Voraussetzungen sind darin Eins, daß sie den synoptischen Evangelien eine schriftliche Grundlage geben. Dieser Voraussetzung aber steht die Annahme einer mündlichen Evangelien-Tradition als eine neue und andere Erklärung des vorliegenden Phänomens gegenüber. Nichts ist wohl ausgemachter, als daß die evangelischen Thatsachen in einer mächtigen Tradition fortleben mußten. Die christliche Gemeine fand ihre tägliche

*) Hieher gehört besonders die Ansicht Schleiermachers über die Entstehung des Lukas; auf den Anfang des Lukas-Evangeliums selbst gegründet.

Erbauung — ja ihren Himmel in dieser Tradition. Allein die Ansicht von der Entwickelung derselben nimmt auf dem Felde der Kritik gerne den Charakter an, sie als eine ausschließliche Grundlage der Evangelien zu behandeln. In dieser Ausschließlichkeit wird denn auch diese Ansicht zur Hypothese, und verräth ihren hypothetischen Charakter durch das Auseinandergehn in extreme Gegensätze. Auf der einen Seite entsteht die Ansicht, die Tradition habe sich allmälig zu einem wörtlich fixirten mündlichen Evangelium ausgebildet, also allmälig einen liturgischen Charakter angenommen. Hier erscheint also die Tradition auf ihrem Höhepunkte als eine Crystallisation*). Auf der andern Seite erscheint die Vorstellung, die evangelische Tradition sei der trübe Fluß eines aufgeregten heidnisch träumenden Volkslebens, welcher das Geschiebe der evangelischen Thatsachen oder auch der ursprünglichen Dichtungen vor sich hintreibe, und in halb oder ganz „verwaschenen Sagen" wie verwaschenes Kiesgeröll an den Dämmen der schriftlichen Evangelien absetze**).

Die neueste Hypothese, welche die Evangelien als Produkte der Evangelisten betrachtet, deren Geist in naiver Dichtung das Bewußtsein der Gemeine ausgesprochen haben soll, braucht nur der Vollständigkeit wegen erwähnt zu werden***).

Es muß für eine spätere Zeit ein Räthsel werden, wie es dazu kommen konnte, daß die Entstehung der vier Evangelien selber zum Räthsel wurde — zu einem finstern, drückenden Räthsel in einer Zeit, welche ihren Stolz darin sucht, das Originale des subjektiven und individuellen Lebens hoch zu halten. Denn dadurch gerade, daß man das originale Leben in den einzelnen Evangelien bis zur höchsten Ungebühr ignorirte, wurde diese Schwierigkeit so groß und unauflöslich Man verkannte einen wesentlichen Faktor, indem man die Eigenthümlichkeit der Evangelisten verkannte; wie wäre es möglich gewesen, ohne die Wür-

*) Vergl. Gieseler, historisch-kritischer Versuch u. s. w. S. 53 ff. Die Vorstellung einer stereotypirten mündlichen Tradition bildete namentlich Kaiser aus (s. S. 85); Gieseler's Ansicht ist lebendiger; vergl. S. 98.

**) So Strauß. Den Ausdruck: verwaschene Sage hat Weiße sich angeeignet, obschon er auf den verwaschenden Fluß, die mythenbildende Tradition, einigermaßen Verzicht geleistet. S. die evang. Geschichte desselben, S. 7 ff.

***) S. die Kritik der evang. Geschichte von Bruno Bauer.

digung derselben das gegenseitige Verhältniß der Evangelien irgendwie zu begreifen? Freilich hatte die ältere Inspirationstheorie den Grund gelegt zu dieser Geringschätzung des Persönlichen in den Evangelien. Wie man in der rationalistischen Richtung die alte Harmonistik überbot, so auch die alte Herabsetzung der Evangelisten auf die Linie mechanischer Schreiber. Allein die Kritik trieb dennoch ihre Noth und Rathlosigkeit sogar noch weiter, als sie dazu in Folge jener Verkennung verurtheilt war. Auch mit den aufgestellten Faktoren verfuhr man nicht auf historische Weise, wenn man meinte, die Hypothese von einer schriftlichen Grundlage der Evangelien müsse die Traditionshypothese umstoßen, und umgekehrt; die Eine könne nicht bestehn bei der Andern. Weil man sich nicht in die Scene versetzte, weil man die Erscheinung des evangelischen Geistes in den Evangelien nicht mit Hingebung aufnahm, so behielt man nur ein Wechselspiel von blassen Geistererscheinungen, als deren Vermächtniß man die vier Evangelien betrachten wollte. Man wollte sie entweder der literarischen Compilation, oder einem liturgischen Rhapsoden-Gesang, oder der plastisch bildenden Ahnung, oder endlich der fixen Idee einer Dichtungsart, welche kein Bewußtsein ihres künstlerischen Thuns haben sollte, verdanken. Nur tief unterhalb jenes glühenden Lebens der festlichen Erinnerung, welche die apostolische Gemeine und ihre Evangelisten beseelte, hätten sich Evangelien auf solche Art bilden können.

Bemerkung. Gieseler beseitigt in seiner Schrift: Historisch kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der kirchlichen Evangelien, S. 35 ff. die Hypothese, welche immer ein Evangelium zur Grundsubstanz der Uebrigen machen will, mit folgenden Bemerkungen: „Außer der Ermangelung alles historischen Grundes kann allen diesen Hypothesen noch Folgendes entgegengesetzt werden: 1) Man sieht nicht, was den späteren Evangelisten überhaupt bewog, wenn er die Arbeit eines tüchtigen Vorgängers kannte, statt diese, fand er es nöthig, allenfalls mit Supplementen versehen, zu verbreiten, sie nach einer, wenigstens in Rücksicht des Inhalts unbedeutenden Ueberarbeitung unter seinem Namen herauszugeben. 2) Wie man auch die Evangelisten ordnen möge, immer bleibt doch in den Früheren Vieles, was die Späteren übergangen haben. Für unrichtig können sie es doch nicht gehalten haben; schwerlich möchte sich aber gerade von diesen Stellen zeigen lassen, daß diese nicht

für alle Kreise von Lesern paßten. 3) Die Bearbeitung selbst, die man annehmen muß, wie sehr weicht sie von dem Geist einer oligographischen Zeit ab! Hier gibt der spätere Evangelist ganzen Erzählungen und einzelnen Sentenzen eine ganz andere Stelle: er muß also seines Vorgängers Schrift bald hierhin bald dorthin umgeblättert haben, um jene Stellen abschreiben zu können! Hier schreibt er anfangs wörtlich ab, dann wechselt er spielend die Gedanken, oder Wortfolge, nun läßt er Gedanken aus, endlich vertauscht er ohne alle Veränderung des Gedankens Ausdrücke mit Synonymen! Und bei aller dieser Ziererei tragen dennoch diese Schriften das Gepräge der Einfachheit und Anspruchslosigkeit so deutlich an sich, daß selbst ihre Feinde dieß an ihnen erkennen. 4) Vorzüglich aber widerstrebt diesen Hypothesen die Bemerkung, daß man, mag auch die Ordnung der Evangelien festgesetzt werden, wie sie will, immer gezwungen bleibt, zuzugeben, daß der spätere Evangelist in vielen Fällen nicht nur die deutlichere Darstellung seines Vorgängers mit einer mangelhaftern, ungenauern vertausche, sondern daß er auch nicht selten seiner Quelle, wo nicht wirklich, doch scheinbar widerspreche, und oft auf eine solche Art, daß man annehmen muß, er habe seiner Quelle wirklich widersprechen wollen, weil Ungenauigkeit bei der Benutzung nicht alles erklärt".

Zweiter Abschnitt.

Die Entstehung der Evangelien im Allgemeinen.

Die christliche Originalität der Evangelien ist der entscheidende Faktor, aus dessen Wirksamkeit sowol ihre Einheit als ihre Verschiedenheit, und das wunderbare Verhältniß zwischen beiden erklärt werden muß. Wenn wir uns aber diese Originalität der Evangelien erklären wollen, so finden wir uns zunächst in Beziehung auf das Verhältniß der Evangelien zu der thatsächlichen evangelischen Geschichte veranlaßt, bei jedem einzelnen eine eigenthümliche Gestalt der Quellen anzunehmen. Weiterhin drängt sich uns die Wahrnehmung auf, daß jeder Evangelist sich mit entschiedener persönlicher Würde seinen Stoff angeeignet, und daß er ihm in der Darstellung das Gepräge seiner Eigenthümlichkeit gegeben hat. Wir finden endlich, daß jedes Evangelium eine besondere Ordnung offenbart, welche auf

einem eigenthümlichen, durch besondere Motive und Rücksichten bedingten Plan beruhen muß. Wir gewinnen sonach ein dreifaches Gepräge der Originalität der Evangelien; sie erscheinen uns originell in den Mitteln, in der schriftstellerischen Art, und im Plan. Kein Wunder, daß diejenigen dreifach fehl gehn mußten, welche in allen diesen Beziehungen ihre Eigenthümlichkeiten verkannten.

Der erste Faktor bei der Bildung der Evangelien war die eigenthümliche Gestalt der Hülfsmittel. Der ganze Umfang derselben erscheint in folgenden Momenten: erstlich in der unmittelbaren Erinnerung, zweitens in der Tradition, drittens in schriftlichen Memorabilien, viertens in bereits vorliegenden Evangelienschriften.

Es ist eine mangelhafte Auffassung der Hülfsmittel der Evangelisten, wenn man die Traditionshypothese für sich aufstellt, ohne die unmittelbare Erinnerung der Apostel irgendwie in ihrer großen Bedeutung zu würdigen. Sie muß namentlich in Anspruch genommen werden für die Grundlage des ersten Evangeliums, nämlich die hebräische Originalschrift, welche unmittelbar aus der Hand des Matthäus hervorging, und für das Evangelium des Johannes. Dem Lukas ist sie jedenfalls nicht mit Bestimmtheit ganz abzusprechen; und Markus stand ihr so nahe, als er in seinem Leben dem Apostel Petrus und der apostolischen Gemeine zu Jerusalem nahe gestanden. Die mächtige Wirkung der evangelischen Erinnerung aber wurde für alle Evangelisten das eigentliche Lebensprinzip, welches sie zur Abfassung der Evangelien bewog.

Die unmittelbare Erinnerung ergänzt sich durch die Tradition. Der Uebergang von der einen zur andern stellt sich dar in den Momenten, worin auch die eigentlichen Zeugen des Lebens Jesu, Matthäus und Johannes der ergänzenden Tradition bedurften. Manches, was zu der Geschichte Jesu gehörte, die Thatsachen aus seiner Kindheit, aus seiner Einsamkeit und aus seinem verborgenen Leben mußten seinen Jüngern durch Vermittelung bekannt werden. Nicht nur ihr altes, sondern auch ihr neues Berufsleben brachte es mit sich, daß sie nicht stets um ihn waren; so daß die Kunde des Einen vielfach ergänzt

werden mußte durch die Kunde des Andern. So entstanden manche Combinationen aus Bruchstücken der Erinnerung und der Ueberlieferung. Diese Verbindungen aber gewannen ihre Einheit dadurch, daß die wirkliche Erinnerung des Einzelnen stets durch die Gesammterinnerung der Gemeine berührt und bewegt wurde. Die eigentliche Tradition, freilich dicht angeschlossen an die apostolische Erinnerung, erscheint dann als die Quelle der Evangelisten, welche wenig oder auch gar nicht in die unmittelbare Wirklichkeit der evangelischen Geschichte verflochten gewesen waren.

Diese Hülfsmittel behielten ihre Frische in der stets fortdauernden evangelischen Verkündigung, ihre Reinheit und Klarheit aber in dem evangelischen Geiste. Die Wirkung dieses Geistes ist für die Entstehung der Evangelien von der höchsten Bedeutung. Ohne ihn hätte schwerlich ein Jünger ein Evangelium schreiben können. Er war aber der Erinnerer nicht sowol in Beziehung auf unwesentliche Notizen, als in Beziehung auf die Klarheit und Bedeutung der einzelnen evangelischen Thatsachen in dem Zusammenhange der ganzen evangelischen Geschichte. Der heilige Geist ist der Geist Gottes in dieser Bestimmtheit, worin er die vollendete Thatsächlichkeit der evangelischen Geschichte sowol voraussetzt als verklärt. Diejenigen, welche den ahnenden Geist, welcher Mythen bildet, von dem heiligen Geist, welcher über der vollendeten Geschichte schwebt, und sie voraussetzt wie der Blüthenduft die aufgeschlossene Blume, nicht zu unterscheiden wissen, haben noch nicht gelernt, zwischen dem Anfang und dem Höhepunkte der Menschheit zu unterscheiden; die historische Entwickelung von Jahrtausenden ist nichts für sie. Die Evangelisten athmeten und lebten im Elemente dieses erinnernden Geistes; sollte er sie plötzlich verlassen, wenn sie anfingen, Evangelien zu schreiben?*) So mußte das Wort

*) Die ältere Theologie verkennt in ihrer Inspirationslehre, daß die heiligen Schriftsteller fortdauernd vom Geiste erfüllt waren und in diesem Leben und Weben des Geistes sich frei bewegten. Die Abstraktion, womit sie die Schrift-Inspiration von der Lebens-Inspiration trennt, hat etwas Talmudistisches. Die neueren Theologen, welche die Inspirationslehre bestreiten, scheinen anzunehmen, die Gottesboten, deren Begeisterung in ihrem Berufsleben im Allgemeinen anerkannt wird, seien plötzlich in die Armseligkeit unberufener schriftstellernder Idioten zurückgefallen, sobald sie

Gottes denn unter dem Wehen des heiligen Geistes auch seine literarische Menschwerdung feiern.

Der Trieb der Evangelienbildung äußerte sich zuerst in der Entstehung kleiner evangelischer Memorabilien, welche Manche aus der Umgebung Jesu sich veranlaßt fühlten, zu schreiben, um das, was ihnen besonders merkwürdig geworden war, oder wofür sie am wenigsten die Hülfe der unmittelbaren Erinnerung hatten, zu fixiren. Fragt man: wie kam dieser apostolische Mann dazu, diese schwere Rede im Kopfe zu behalten? so schlägt eine solche Frage den Fragenden selbst. Fragt man ferner: woher sollten diese Leute aus Galiläa Zeit und Geschick gehabt haben, die evangelischen Thatsachen aufzusetzen? so verkennt man das Grundgesetz, daß es der Lebensschwung ist, der die Federn in Bewegung setzt, nicht nur bei den Vögeln, sondern auch bei den Menschen. Dem frommen Hans Sachs und dem tiefsinnigen Jakob Böhm ließ der Genius keine Ruhe; so wurden diese Schuhmacher vielschreibende Schriftsteller. Ohne Zweifel ist die Schreibekunst selber entstanden durch den Drang, das Schreibenswerthe festzuhalten, nicht durch zufälliges Kritzeln. Ja auch die Sprache hat der Mensch gewiß viel mehr gelernt durch den unendlichen Drang der Noth und Lust, sein Inneres zu offenbaren, als durch das spielende Versuchen seiner Organe, oder gar durch das Nachahmen der Thiere. Viele Bemerkungen, welche man gegen die Urkunden der alttestamentlichen und neutestamentlichen Offenbarung von der Voraussetzung aus gemacht hat, es sei noch nicht genug schriftstellerische Kunst in der Welt gewesen, als daß an Ort und Stelle solche Memorabilien hätten entstehen können, sind Aeußerungen desselben Ungeistes, welcher mit Hinweisung auf Jesum betroffen fragte: wie versteht dieser die Schrift, da er sie doch nicht (rite) studirt hat? Nirgend kann das Bedürfniß, herrliche Erlebnisse durch die Schrift zu bewahren, größer gewesen sein, als in dem Kreise der Zeugen Jesu. Ja man kann ohne Uebertreibung behaupten: wäre noch keine Schreibekunst in der Welt gewesen, so hätte sie in diesem

---

die Feder ergriffen. Nach der erstern Auffassung waren sie geistverlassen, wann sie nicht schrieben; nach der letzteren: wann sie schrieben.

Kreise sich bilden müssen. Jene apostolischen Männer waren nicht mehr Kinder ihrer Zeit, als sie Kinder oder Männer des Geistes Jesu geworden waren.

Auch die Weiber selbst, die den Herrn begleiteten, konnten auf ihrem neuen Standpunkte noch schreiben gelernt haben, um als Priesterinnen seines Geistes das Köstlichste der Erinnerung an ihn schriftlich zu bewahren. Der Geist Christi, der von der Vollendung seines Lebens ausströmte, ja der von ihm ausging auf allen seinen Wegen, muß wohl die Vertrauten seines Lebens vielfach veranlaßt haben, einzelne seiner Sprüche und Thaten aufzusetzen. Man kann sich nicht darüber wundern, wenn deren, die solche Aufsätze machten, nach der Versicherung des Lukas Viele waren. Sollte die Frühlingszeit einer neuen Religion, ja der neuen Menschheit selbst, das Hochzeitsfest der Versöhnung zwischen Himmel und Erde vorübergegangen sein, ohne daß sich die Genossen und Zeugen dieses herrlichen Lebens veranlaßt gefunden hätten, die bedeutsamsten Erlebnisse schriftlich zu bewahren? Jedenfalls entstand also eine Menge solcher Memorabilien. Diese vielen, kleinen Urevangelien bildeten nun ihrer Natur nach das feste bestimmtere Centrum der evangelischen Erinnerung und Tradition in dem Kreise der apostolischen Gemeine. Wahrscheinlich stand jedem der Evangelisten eine Auswahl derselben zu Gebote, da Lukas über eine solche zu verfügen hatte.

Jene evangelischen Denkwürdigkeiten bilden den Uebergang von der Tradition zu den vollständigen Evangelienschriften, in denen die schriftliche Verkündigung des Evangeliums sich fixirt hat. Diese Evangelien entstanden in einem kleinen Zeitraum und in einem bestimmten Lebenskreise, neben und nach einander. Es wäre also möglich gewesen, daß ein Evangelist von der Schrift des andern gewußt hätte, daß die späteren die früheren hätten benutzen können. Lukas konnte vielleicht von dem Markus wissen, jedenfalls der Ueberarbeiter des hebräischen Matthäus. Nach der Tradition kannte Johannes die synoptischen Evangelien allesammt.

Wenn wir die innige Gemeinschaft des Geistes in der apostolischen Gemeine und das Weben des evangelischen Lebens in

ihr in Anschlag bringen, so begreifen wir es leicht, daß sich in dieser Sphäre aus den verschiedenen Hülfsmitteln der Evangelisten eine lebendige Einheit der Gesammttradition, daß sich eine bestimmte Art der Auffassung und Darstellung der evangelischen Geschichte bilden mußte, worin alle Apostel und Evangelisten mehr oder minder einander ähnlich sahen. Der Geist ihres Glaubens, ihrer Seligkeit und Feier, welcher Ein Herz und Eine Seele aus Allen machte, bildete den allseitigsten, feinsten Rapport, in welchem auch die evangelische Sprache, die ganze Weise der Verkündigung ein eigenthümliches und einheitliches Gepräge annahm. Diese Einheit der Auffassung und der Darstellung, wie sie vermittelt war durch Geistesgemeinschaft, höchste Einfachheit, Erinnerung, Wechselwirkung, und gemeinsame schriftliche Grundlagen, hatte jene außerordentliche Einheit zur Folge, welche sich in den Berichten und im Styl der Evangelien, namentlich der synoptischen, kund gibt.

Diese Erscheinung ist also eine Wunderwirkung des Geistes der festlichen evangelischen Erinnerung in der ersten apostolischen Gemeine. Daher werden denn auch diejenigen sofort mit Verwirrung geschlagen, welche diese schöne Lebensblüthe, die von dem Reichthum des apostolischen Lebens zeugt, als eine todte Frucht der armseligsten Compilation betrachten wollen. Denn überall hat der Geist der Originalität der einzelnen Evangelisten jene schöne Einheit durch die Schwingungen der reichsten Mannigfaltigkeit belebt. Der Kritiker will die lebendige Einheit als todte Einförmigkeit ergreifen und festhalten: da aber wendet sie ihm ihre andere Seite zu, jenes reiche Spiel der evangelischen Individualitäten, das sich in den mannigfachsten Verschiedenheiten offenbart, und seine Ruhe ist dahin; das schreckhafte Problem treibt ihn wie ein Gespenst rastlos durch das Gebiet der Hypothesen.

Es gehört zum Begriff des Christenthums, daß es einerseits die ganze Einheit der Individualitäten, andrerseits die ganze Mannigfaltigkeit derselben durch seine Heilswirkungen erweckt, und zur leuchtenden Vollendung bringt; darum dienen die vier Evangelien auch in ihrer Gestalt zur Verherrlichung des christlichen Geistes, indem sie diese, die Lebensgemäßheit des christlichen

Geistes bewährende Wirkung in großen, plastischen Gestalten offenbaren.

So ist also der zweite Faktor der Evangelien und der Eigenthümlichkeit ihrer gegenseitigen Verhältnisse bezeichnet, die geheiligte Originalität der Evangelisten selber. Man kann unter der vorausgesetzten Feststellung der Authentie der vier Evangelien die bestimmte Erwartung aussprechen, daß sich in jedem Evangelium ein bestimmter und bedeutender Charakter kund gebe. Zuvörderst liegt dieß in dem Begriff eines solchen Evangelisten, dessen Schrift die Kirche sich hat aneignen können. Evangelisten dieser Art können sich nur als hervorragende Charaktere, also nur charakteristisch äußern. Sodann aber liegt dieß auch in dem Begriff des gereiften Urchristen, daß er in seinem Werk seine Eigenthümlichkeit darstelle, denn der Geist des Christenthums führt die Individualität durch die Vernichtungsschauer des Gerichts in das neue Leben ein; und läßt sie durch ihre Verklärung in ihrer reinsten Bestimmtheit hervortreten. Wenn aber bedeutende Charaktere in ihrer völligen Freiheit auftreten, so werden sie sich durch starke eigenthümliche Züge von einander unterscheiden. So sind also die Evangelien als Schriften ausgeprägter, bedeutender und bestimmt unterschiedener Charaktere zu betrachten. Sie müssen es durch ihre Originalität kund geben, daß sie Wirkungen solcher originellen Kräfte sind. Daher wird jedes in einer reichen Eigenthümlichkeit erscheinen müssen. Die Kritik aber wird sich schon dadurch als eine unfähige oder als eine unchristliche charakterisiren, wenn sie ohne eine Ahnung dieses Verhältnisses die Erscheinung der Evangelien beurtheilt. Geht sie aber vollends darauf aus, die feinen Lebensäußerungen der Originalität der Evangelien, miteinander aus dem Tode — alle diese Mienenspiele der begeisterten Persönlichkeit aus Krämpfen geläbmter, halbtodter Individuen zu erklären, so entstehen solche Vorstellungen, die z. B. aus den feurigen Ausdrücken des Markus gesuchte „Drucker", aus den lyrisch-schönen und tiefsinnigen Schwüngen des Johannes langweilige Gedehntheiten machen. Erst mit der Anerkennung der Evangelisten ist die wahre Anerkennung der Evangelien angebahnt. Wir können hier nur den

Grundsatz aufstellen; die Darstellung der verschiedenen Charaktere der vier Evangelien gehört einem andern Orte an.

Wenn wir uns endlich aber daran erinnern, daß diese großen Charaktere, welche die Evangelien geschrieben haben, zu ihrer Schriftstellerei gekommen sind als Evangelisten durch bestimmte, eigenthümliche Veranlassungen, in rein christlicher Wechselwirkung mit verschiedenen Personen und Verhältnissen, so ist damit schon ausgesprochen, daß noch ein dritter Faktor an der Bildung der Evangelien und an ihrer Gestalt mit betheiligt gewesen sei. Der Charakter des Evangelisten ist kein egoistischer, eben so wenig wie er ein zerfließender ist. Er ist einerseits unendlich bestimmt, darum andrerseits unendlich bestimmbar. Die Liebe macht ihn so beweglich, daß er Allen Alles wird, während er stets auf denselben Grund baut; daß er in Athen ganz anders predigt als in Corinth, eben weil er in der reinsten Geistigkeit überall dasselbe predigt, den verschiedenen Gestalten der Umgebung gemäß. Wenn wir nun dieses christliche Lebensgesetz in Anschlag bringen, so müssen wir uns jedes einzelne Evangelium in seiner besondern Gestalt als das Produkt einer einzig bestimmten geistigen Umgebung des Evangelisten denken. Legt man auf diesen Faktor mehr Gewicht, so erklärt sich z. B. vielleicht mehr als bisher die Verwandtschaft zwischen dem Evangelium des Johannes und dem Briefe an die Epheser von Paulus. Man versteht aus dieser Beziehung des Evangeliums auf seinen Lebenskreis die alttestamentlichen Beziehungen des Matthäus, die für römisch-praktische Gemüther bestimmten evangelischen Lebensbilder des Markus, die universalistischen Züge des Lukas, und die idealen, theologischen Anschauungen des Johannes. Man sieht es an den paulinischen Briefen, wie sehr die verschiednen Hauche des Bedürfnisses und der Empfänglichkeit der verschiedenen Gemeinen die eine starke, feste Feder eines Paulus bewegen konnten. So aber mußten verschiedene Constellationen des Reiches Gottes noch vielmehr auf verschiedene Evangelisten wirken, die sich ihren besonderen Kreisen nach dem Gesetz der Freiheit, des besonderen Berufs, der Liebe widmeten. Aus der Wechselwirkung dieser Situationen mit dem Charakter der Evangelisten bildeten sich unter der Leitung des

göttlichen Geistes die Pläne der einzelnen Evangelien, und nicht nur in ihren Grundzügen, sondern auch in ihren Einzelzügen drückte sich ihre nächste, planmäßige Bestimmung ab; so daß auch in dieser Beziehung jedes einzelne Evangelium eine andre Physiognomie erhalten mußte.

Bemerkung. Der Evangelist Lukas hat in der Einleitung seines Evangeliums die verschiedenen Momente der evang. Gesammttradition bezeichnet: 1) Die unmittelbare Erinnerung, vertreten durch die ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται. 2) Der Uebergang von der Erinnerung zur Tradition. Die ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται sind, mit Emphase so bezeichnet, und bilden, wie es scheint, als „Augenzeugen vom Anfange der evangelischen Geschichte an" einen Gegensatz zu denen, welche nur in irgend einem geringeren Zeitmaaß αὐτόπται u. s. w. waren. Die Letzteren scheint der Evang. mit dem Worte ἡμεῖς zu bezeichnen. 3) Die Ueberlieferung im engeren Sinne; angedeutet durch die Worte: παρέδοσαν ἡμῖν. 4) Die Memorabilien; πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν ꝛc. Das ἐπεχείρησαν scheint nicht sowol das Gewagte der Unternehmung oder das Unzulängliche der Ausführung als vielmehr die ersten Anfänge der Evangelienabfassung zu bezeichnen. 5) Die Bildung der umfassenden Evangelienschrift; ἔδοξε κἀμοὶ u. s. w. — So ist der erste Faktor der Evangelienbildung in seinem ganzen Umfange angegeben; der zweite und dritte sind zur Genüge angedeutet im dritten und vierten Verse.

Dritter Abschnitt.

Die Entstehung der Evangelien im Einzelnen.

Die verschiedenen Faktoren, welche bei der Entstehung der Evangelien wirksam waren, hatten in dem Leben eines jeden einzelnen Evangelisten eine andere Gestalt und Kraft, und demzufolge eine andere Wechselwirkung; darum mußten sie bei Jedem zu einer besonderen Totalwirkung werden. Eine solche Totalwirkung bildet die Motivirung des einzelnen Evangeliums; seinen Plan, den Keim seiner Lebensgestaltung.

Die einfachste Motivirung liegt dem Evangelium des Markus zum Grunde. Ein frischer jugendlich-begeisterter Evangelist, welcher mehr in lebensreichen Anschauungen und Vorstellungen, als in tief-

sinnigen Lehren und Begriffen sich bewegt, greift in die evangelische Tradition hinein, um in raschen Zügen eine Geschichte des amtlichen Lebens Christi darzustellen. Die Tradition der evangelischen Geschichte aber, welche ihn leitet, hat bereits durch die Anschauungsweise und den Vortrag des Petrus eine besondere Gestalt gewonnen, wie sie gerade seinem Bedürfniß entspricht; die Erzählungsweise des beweglichen Evangelisten ist schon von vorne herein bestimmt durch die lebhafte Anschauungsweise des feurigen, geistesverwandten, aber stärkeren Apostels, welcher ebenfalls mit Vorliebe in dem Concreten sich bewegte. Zudem empfängt der Evangelist seine Anregung, das Evangelium zu schreiben, von Römern, und zwar von einzelnen Gliedern der römischen Gemeine. Schon die römische Gemeine als solche hätte besonders die Darstellung des Thatsächlichen im Leben Jesu von ihm erwartet; der Wunsch der Einzelnen als solcher aber drängte noch besonders auf die Darstellung des evangelischen Stoffes in anschaulichen Zügen hin. So mußte ein Evangelium entstehn, wie es gerade in der Gestalt des zweiten vorliegt. Markus erzählt in seiner Weise; darum muß sich seine phantasiereiche, feurige Lebendigkeit in dem Evangelium überall ausdrücken. Er entnimmt seine Mittheilungen aus den apostolischen Vorträgen des Petrus, welche das Geschichtliche seinem chronologischen Zusammenhange enthoben, indem sie es mit dogmatischen Verkündigungen verwebten. Darum fehlt ihm die Ordnung der geschichtlichen Folge*). Er erzählt für einen Kreis römischer Christen; darum hält er sich so ganz im Concreten, und gebraucht so häufig lateinische Wörter und Redensarten. Aus dem Umstande, daß seine Veranlassung von einem Privatkreise ausging, läßt sich sogar der doppelte Schluß seines Evangeliums einigermaßen erklären. Seine Mittheilungen entstanden nämlich all-

*) Auch Credner theilt in seiner Einleitung in das Neue Testament (S. 123) die Ansicht Schleiermacher's: die Schilderung des Presbyters Johannes bei Papias, nach welcher Markus nicht τάξει geschrieben, passe nicht auf unser Evanglium. Er bemerkt, unser Evangelium habe seine Anordnung mit Lukas und Matthäus gemein. Wer daher gleichwohl die Aussage des Presbyters Johannes auf unsern Markus beziehen wolle, der breche zugleich den Evangelien des Matthäus und Lukas den Stab. Allerdings werden auch Matthäus und Lukas in der chronologischen Folge durch das Evangelium des Johannes berichtigt.

mälig; wie leicht konnte gegen das Ende hin ein Abbrechen Statt finden, welches später, nachdem die früheren Mittheilungen schon verbreitet waren, ergänzt wurde! Der Evangelist sowol als sein Evangelium sind im Verhältniß zu den andern Evangelien von der Kritik in ihren Schwankungen zwischen den Extremen bald zu gering geschätzt, bald überschätzt worden. Schon Augustin veranlaßte die Verkennung des Evangeliums, indem er den Markus als den „Nachtreter und Abkürzer" (pedissequus et breviator) des Matthäus betrachtete*). Euthymius Zigabenus fällte ein ähnliches Urtheil**). In der neueren Zeit behauptete Michaelis: „Markus habe Matthäum in der Hand habend geschrieben;" später bemerkte er, derselbe habe auch den Lukas gebraucht. Hierauf suchte Griesbach zu beweisen***): „das ganze Evangelium des Markus sei bis auf wenige Verse dem Matthäus und Lukas entnommen." Saunier, über die Quellen des Evangeliums des Markus, 1825, Theile zur Biographie Jesu, S. 34, Strauß, Leben Jesu, 1 Bd. S. 78, u. A. haben sich an diese Ansicht angeschlossen. Auch Ammon ist dieser Auffassung des Evangeliums im Allgemeinen zugethan. (Vergl. d. a. W. S. 71.)

Die Verkennung des zweiten Evangeliums wurde zuerst vom dogmatischen Standpunkte aus angegriffen, namentlich von Mill und Wolf. Wenn man einen Widerspruch zwischen der Inspirationslehre und der Voraussetzung, Markus sei ein „Nachtreter" des Matthäus gewesen, finden wollte, so lag in dieser Auffassung die richtige Einsicht, daß ein Evangelist als solcher zu sehr in der Würde eines eigenthümlich bestimmten, apostolisch begeisterten Lebens stehen, daß er zu sehr in dem Segen und in der Kraft seines besonderen Charisma wirken mußte, als daß er irgendwie die todte Weise eines Copisten oder Compilators hätte darstellen können. Später erkannte man, daß Markus nicht bloß aus dem Matthäus erklärt werden könne, sondern in dem Umfang seiner Mittheilungen eine umfassendere evangelische Tra-

*) de consensu evang. I, 2.

**) Vergl. Ammon die Geschichte des Lebens Jesu, S. 69.

***) Commentatio, qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse demonstratur (Opusc. acad. Vol. 2.)

dition voraussetze; so namentlich Koppe. Allmälig wurde die Erkenntniß der Eigenthümlichkeit des Evangeliums angebahnt, wie sie z. B. in Schotts Isagoge ꝛc. (S. 90) zu bemerken ist. Ja man vergütete dem Markus die erfahrene Verkennung, indem man dazu überging, ihn zu der Grundlage des Matthäus und Lukas zu machen. Nach dem Vorgange von Herder und Storr haben in neuerer Zeit Wilke*) und Weiße**) das Evangelium des Markus zur Basis der genannten Evangelien gemacht. Man hat dem Evangelisten zuletzt die größesten Dinge zugetraut, indem man ihm auch die Apokalypse zugeschrieben***).

Daß die Originalität des Markus ihn unabhängig macht von Matthäus und Lukas, ist sogar aus seinen Auslassungen zu sehen, geschweige aus der charaktervollen Lebendigkeit, welche sein ganzes Evangelium durchströmt. Andrerseits kann aber auch das zweite Evangelium dem ersten und dritten nichts von ihrer Originalität abbrechen. Sie ragen nicht nur in der Breite in solchen Stücken nämlich, welche dem Markus fehlen, sondern auch in der Tiefe, in der sinnvolleren, tieferen Folge und Haltung ihrer Mittheilungen über ihn hinaus.

Gegen die Tradition der Kirchenväter, nach welcher Markus um die Zeit des Martyrtodes Petri das Evangelium zu Rom verfaßte, ist wohl nichts Erhebliches zu sagen. Die Verschiedenheit ihrer Aussagen läßt sich vielleicht auf die verschiedenen Redaktionen des Evangeliums beziehen. Nach Clemens von Alexandrien und Eusebius verfaßte Markus das Evangelium noch bei Lebzeiten des Petrus; Eusebius folgte daher auch der Redaktion des Evangeliums, worin der Schluß, C. 16, 9—20 fehlte. Irenäus ließ den Evangelisten seine Schrift nach dem Tode des Petrus abfassen; er hatte dem gemäß eine spätere Redaktion derselben, welche jenen Schluß mit umfaßte.

Während Markus auf dem petrinischen Standpunkte Lebensbilder aus der evangelischen Geschichte für römische Christen in

---

*) Der Urevangelist, oder exeg. krit. Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien. Dresden und Leipzig 1838.

**) Die evang. Geschichte, 1 Bd.

***) Hitzig, Ueber Johannes Markus und seine Schriften, oder: welcher Johannes hat die Offenbarung verfaßt. Zürich 1843.

lebendigen Skizzen hinwarf, erfüllte Matthäus die Aufgabe, für die hebräischen Christen ein Evangelium zu verfassen. Seine gemüthliche und amtliche Stellung waren Eins. Er mußte seine alttestamentlich-neutestamentlichen Glaubensgenossen auf die Höhe des theokratischen Standpunktes führen, und ihnen im Neuen Testamente die Erfüllung des Alten (die πληρωσις) zeigen. Daher ist sein Evangelium in der Substanz von Beziehungen auf das Alte Testament, in der Form von Hebräismen durchdrungen. Daher ist es ihm Bedürfniß, den Messias in den großen Wirkungsarten seiner historischen Erweisung darzustellen, und diese als Beglaubigungen seiner Würde durch die Sachordnung möglichst in ihrer Totalität wirken zu lassen. Daher nimmt in seinem Evangelium auch insbesondere am Anfange die Geneologie Christi und am Ende die Verkündigung der Zerstörung Jerusalems eine so bedeutende Stelle ein. Im Gegensatz aber gegen das wahre Israelitenthum, die messianische Lebenslinie, welche in der Person und Stiftung Christi erscheint, muß die falsche Tradition des israelitischen Wesens, die des Pharisäismus in dem grellsten Contrast erscheinen. Diese Grundlage des Evangeliums war daher auch von vorne herein so scharf bestimmt, daß der griechische Ueberarbeiter an derselben nichts Wesentliches ändern konnte, wenn er nicht eine sinnreiche, planvolle Ausführung zerstören wollte*).

Die Geburtsstätte des Evangeliums ist wohl jedenfalls Palästina. Wahrscheinlich entstand es in den Tagen, als die Christen anfingen, unter dem über Jerusalem sich sammelnden Gewitter das in Raserei versunkene jüdische Gemeinwesen nach dem Befehl des Herrn zu verlassen (S. Evang. Matth. 24, 15) indem sie besonders nach Pella auswanderten**).

Lukas schrieb sein Evangelium unter den Einflüssen seiner paulinischen Richtung. Er stand also nicht bloß dem feindlichen Judenthum, sondern auch dem schon krank gewordnen pharisäischen Judenchristenthum gespannt gegenüber. Dieser Stand-

*) Vergl. Credner, Einleitung, S. 62, 63.

**) Nach Irenäus adv. haeres 3, 11 schrieb Matthäus sein Evangelium, während Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündigten. Diese Bemerkung deutet auf dieselbe Zeit.

punkt gab ihm einen besonderen Sinn für alle Momente der evangelischen Geschichte, in denen der Beruf der ganzen Heidenwelt zum Reiche Gottes erscheint. Sonach geht ein starker Zug des vorwaltenden Universalismus durch sein Evangelium. Daraus ergibt sich schon zur Genüge, daß die vermeintlichen Entdeckungen, nach welchen der Ebionitismus dieses Evangelium durchstreichen soll, verfehlt sind. Lukas schrieb die Geschichte des göttlichen Menschenfreundes, Menschenhirten und Menschenretters. Indem er diese Aufgabe löste, war er versehen mit einer Menge von schriftlichen Nachrichten aus dem Leben Jesu, die er benutzen konnte. Er ließ einzelnen solcher Stücke ihre volle Wirkung, indem er sie in seine Darstellung verwebte, ohne sie wesentlich zu verändern. Allein er konnte sich nicht durch die Redaktion der überkommenen Dokumente für gebunden halten, da es ihm möglich war, dem Gange der evangelischen Geschichte von Anfang an mit Hülfe der Tradition, und vielleicht theilweise der eigenen Erinnerung genau zu folgen (παρακολουθεῖν ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς C. 1, 3)*). Der Hauch seiner Eigenthümlichkeit hat sich dem ganzen Evangelium mitgetheilt, obwol man sieht, wie er so ganz anders würde geschrieben haben, wenn ihn der ausgeprägte Ausdruck der Evangelientradition nicht geleitet hätte**). Er schreibt sein Evangelium zunächst für einen angesehenen Christen, den Theophilus; dieser ist ihm zugleich Repräsentant einer Klasse von Christen, welche vor manchen Andern durch Bildung und Sorgfalt berechtigt ist, eine Darstellung der evangelischen Geschichte zu verlangen, welche auf Genauigkeit beruht und Sicherheit gewährt (ἵνα ἐπιγνῷς τὴν ἀσφάλειαν). Wenn nun Lukas dem Theophilus verspricht, er wolle ihm die evangelischen Geschichten nach der Reihe, καθεξῆς schreiben, so sollte man zunächst erwarten, er verstehe hierunter die genau ausgemittelte chronologische Folge. Allein wenn man nun den Thatbestand in's Auge faßt, und bemerkt,

*) Vergl. Schleiermacher, Ueber die Schriften des Lukas, Berlin 1817. Mit großem Scharfsinn und feiner Beobachtung hat Schleiermacher auf die urkundlichen Grundlagen des Evangeliums hingewiesen; doch hat er dem Evangelisten jedenfalls wohl zu bestimmt die Rolle eines unfreien Ordners gegebener Stücke ertheilt.

**) S. Credner, 132.

daß er diese streng geschichtliche Folge nur im Allgemeinen, aber nicht in der Darstellung der Amtsjahre Christi getroffen hat, daß er dagegen eine andere Art der Folge, nämlich die Folge einer fortgehenden Wallfahrt Jesu sehr entschieden hervortreten läßt, so muß man wohl annehmen, daß er eben diese Art der Folge von vorne herein beabsichtigt habe. Auch die andern Evangelienschreiber haben es schon versucht, nach ordnenden Prinzipien die evangelische Geschichte aufzusetzen (ἀνατάξασθαι); er will es auch so machen; sein Prinzip aber soll dieses sein, dem Theophilus in einer von vorn herein bestimmten Continuität, wobei das Wanderleben Christi das leitende Prinzip bildet, die evangelische Geschichte mitzutheilen*).

Wahrscheinlich entstand das Evangelium frühe, etwa zur Zeit der ersten Gefangenschaft des Apostels Paulus zu Rom. Denn es geht jedenfalls der Apostelgeschichte voran. Es wird aber immer schwierig bleiben, anzunehmen, Lukas habe die Apostelgeschichte an einer Stelle abgebrochen, wo er sie noch bedeutend weiter hätte fortführen können, nämlich zur Zeit, als Paulus zwei Jahre in Rom verlebt hatte.

Der Evangelist Johannes hatte nach einer Tradition, welche wir keinen erheblichen Grund haben, zu bezweifeln, die Synoptiker vor sich, als er sein Evangelium verfaßte. Es konnte ihm also um die unmittelbare Mittheilung des bekannten Inhaltes der evangelischen Geschichte nicht zu thun sein. Allein ihm hatte sich mehr als irgend einem der Apostel die Geschichte des Lebens Jesu durch die Wirkungen des erinnernden Geistes in seinem tiefen, feiernden Gemüthe zur Geschichte des menschgewordenen Logos, zum Centrum der idealen Welt verklärt. Der Bildungsheerd**), an welchem er die Kirche Christi vertrat, hatte ihn

---

*) Vergl. über die Einl. z. Evg. des Lukas, Gfrörer, die h. Sage, 1. Abth. S. 33.

**) Die kirchliche Tradition, nach welcher der Apostel Johannes zu Ephesus in Kleinasien als Bischof wirkte, und sein Leben beschloß, hat Lützelberger in seiner Schrift, die kirchliche Tradition u. s. w, als eine grundlose darzustellen gesucht. Diese Tradition ist aber, abgesehen von ihrem eignen allgemeinen Werth, durch das bestimmte Zeugniß des Irenäus beglaubigt (C. h. III, 3); noch entschiedner durch Aktenstücke, nach denen sich die kleinasiatische Kirche des zweiten Jahrhunderts in ihren Streitverhandlungen über das Paschamahl mit der römischen Kirche auf die Autorität des Apostels Johannes berief. Diese sind namentlich der Brief des Bischofs Polycrates von Ephesus an den römischen Bischof Viktor (Euseb. Hist. eccles. V, 24) und der Brief des Irenäus an Viktor, nach

angeregt, seine Erkenntniß Christi zur idealen Christologie auszubilden. Diese Entwickelung seiner apostolischen Anschauung wurde aber zur Vollendung getrieben durch den Gegensatz der zwiefachen Mißform, worin der Weltgeist, indem er in die Kirche eindrang, die christliche Lehre verunstaltete; sie reifte in der Bekämpfung der Anfänge des Ebionitismus und des Gnostizismus. Der Evangelist hatte sonach eine Veranlassung, seine Christologie mit bestimmter Beziehung auf den feindlichen Gegensatz, den sie in der Welt zu bestehen hatte, auszubilden. So entstand der schon früher dargestellte Grundgedanke seines Evangeliums. Hatten ihn aber auch die Synoptiker der Mühe überhoben, die evangelischen Thatsachen ausführlicher zu berichten, so hatten sie ihm dagegen eine andere Mühe bereitet. Sie hatten nämlich die chronologischen Verhältnisse in ihrer Darstellung der evangelischen Geschichte ganz zurücktreten lassen. In dieser Beziehung sah sich daher Johannes veranlaßt, nicht nur die chronologische Folge dieser Geschichte bestimmter hervortreten zu lassen, sondern auch besonders den Anfang des öffentlichen Wirkens Christi welchen jene zu wenig bedacht hatten, genauer darzustellen. Es lag in seiner Eigenthümlichkeit, das Allgemeine in dem hervorragenden Besonderen anzuschauen. Daher traten vor seinem Blick die bedeutsamsten Momente aus der Fülle der evangelischen Thatsachen hervor, in denen sich sowol einerseits die Aufnahme, welche das Licht der Welt bei den Seinen gefunden, als andererseits der Abstoß, durch welchen „die Finsterniß" sich demselben verschlossen, auf's Entschiedendste vollzogen und am Sprechendsten geäußert hatte. So bildete sich denn der Plan des Evangeliums; die ideale Christologie: das ideale und reale Leben

---

welchem sich auch Polykarp dem römischen Bischof Anicet gegenüber auf den Apostel Johannes berufen (Euseb. l. c). Welche Gründe hat Lützelberger dagegen? Als die bedeutendsten bezeichnet Schwegler (Theol. Jahrbücher von Zeller 2 Heft S. 289) 1) eine Erklärung von Galat. II, 6, nach welcher aus dem: ὁποῖοί ποτε ἦσαν folgen soll, Johannes sei bereits zur Zeit der Abfassung des Galaterbriefs todt gewesen. 2) Die Hypothese, unter dem Jünger, „welchen Christus lieb hatte" von dem das vierte Evangelium rede, sei nicht Johannes, sondern Andreas zu verstehen. Schwegler hat beide Behauptungen rasch und entschieden beseitigt. Man macht sich wohl unnöthige Sorge, wenn man meint, als Bischof zu Ephesus habe Johannes seinem Missionsberuf nicht entsprochen, denn die Sendung der Apostel geht eben so sehr in die Tiefe, als in die Breite der Welt.

Christi in der Beziehung auf seinen freundlichen und feindlichen Gegensatz in der Welt in einer gliedernden Folge der sprechendsten Momente dargestellt. Johannes kann erst in seinen späteren Lebensjahren nach Ephesus gekommen sein. Hier aber fand sich eben die geeignete Sphäre freundlicher und feindlicher Anregungen, wie sie nöthig war, um die Gestaltung des Evangeliums in seinem Geiste zur Reife zu bringen.

Bemerkung. Die Evangelisten stehen nach den bisherigen Resultaten der Kritik immer noch als Gestalten da, welche frei und groß, ja wie mysteriöse Geister durch die Angriffe der Kritik hindurchschreiten, weil die Kritiker untereinander in endlose und vielfach tödtliche Kämpfe verwickelt sind. So hat einmal der Verfasser des Matthäus-Evangeliums den Markus nicht nur in äußerlicher Abhängigkeit vielfach abgeschrieben, sondern dabei sogar mitunter mißverstanden, weil er der hebräischen Denk- und Sprachweise ganz entfremdet ist, (vergl. Hitzig, Ueber Johannes Markus S. 47); den Ruhm eines Augenzeugen hat er unwiederbringlich verwirkt (Strauß, Leben Jesu 2. Bd. 309); ja das Evangelium ist, wie es vorliegt, kein apostolisches Erzeugniß (Credner Einleitung, S. 95). Dann aber wieder ist die Spruchsammlung des Apostels Matthäus, welche dem Ersten Evangelium zum Grunde liegen soll, was die Aechtheit, Zuverläßigkeit und den unverfälschten Charakter ihrer Mittheilungen betrifft, in jeder Hinsicht den (hochzustellenden) Mittheilungen des Markus gleichzustellen (Weiße d. evang. Gesch. Bd. 2. S. 1.); diese Aussprüche sind mit fast wörtlicher Treue niedergeschrieben (Derf., Bd. 1. S. 109). Dieses Evangelium trägt am entschiedensten den Charakter des einheimischen Judenthums (Hase, Leben Jesu, S. 4). Das eine Mal ist Matthäus der Verf. des Evangeliums, aber das Evangelium ist freilich erdichtet (s. Bauer Krit. der evang. Gesch.); das andere Mal ist das Evangelium glaubwürdig, und beruht sogar als Uebertragung auf dem aramäischen Urevangelium; nur ist es freilich ohne bestimmten historischen Grund dem Matthäus zugeschrieben worden (S. Ammon, die Geschichte des Lebens Jesu Bd. 1. S. 61); ja, dieses Evangelium muß auch, abgesehen von seinen Ansprüchen auf die Autorität eines Augenzeugen und Apostels, denen des Markus und Lukas vorangehen (Theile, zur Biographie Jesu, S. 35). — Markus erscheint einmal als ein Compilator, welcher ein Excerpt aus Matthäus und Lukas gemacht hat (Theile ebendas. S. 34; Strauß, Leben Jesu Bd. 1. S. 78), und nur wenige Verse gehören ihm selber an (Griesbachii opusc. Vol. II). Derselbe Markus ist dann wieder der Träger der ganzen synoptischen Evangelienfamilie (Wilke, Weiße ꝛc.); dessen Darstellung in den beiden andern Evangelien eingeebnet und verflacht erscheint (Hitzig, im a. W. S. 46); von seiner eignen Anschauung abhängig und selbstständig in der Anordnung der Ge-

schichtsstücke. Nicht nur die synoptische Evangelienliteratur gründet sich auf ihn; auch die Apokalypse ist sein Werk. Was den Lukas anlangt, so ist das eine Mal die Zurückführung des betreffenden Evangeliums auf diesen Namen nicht hinlänglich beglaubigt. Selbst das Zeugniß, daß dasselbe von einem Begleiter des Apostels Paulus herrühre, wird wieder zweifelhaft gemacht. Jedenfalls kann der Begleiter des Paulus seine Schrift unter Zuflüssen der Tradition gemacht haben, gegen welche ihn kein apostolischer Einfluß schützte (Strauß, Leben Jesu Bd. 1. 80). Dem Verf. dieses Evangeliums thut man zu viel Ehre an, wenn man eine seiner Angaben mit der Chronologie in Einklang bringen will (Derf. S. 265). Bei Lukas kann ernsthafter Weise von einer historischen Genauigkeit in Benutzung seiner Quellen nicht im Entferntesten die Rede sein (Weiße, Bd. 1, S. 90). Derselbe Evangelist erscheint dann aber auch wieder als ein christlicher Forscher, dessen Ansehen nicht verliert, sondern gewinnt, wenn man sein Werk auf frühere Werke ursprünglicher und geistbegabter Augenzeugen des Geschehenen zurückführt (Schleiermacher, Ueber die Schriften des Lukas XVI). Man kann in ihm den gebildeteren Hellenisten nicht verkennen. Auffallend wird die Sage, daß er das vom Paulus gepredigte Evangelium niedergeschrieben habe, bestätigt, wenn man einzelne evangelische Stellen in Pauli Briefen, namentlich die Erzählung vom Abendmahle mit den Parallelstellen des Lukas vergleicht (Gieseler, historisch kritischer Versuch S. 124). Der Apostel Johannes wird von einer kritischen Richtung allmälig ganz entschieden aus der Reihe der Evangelisten hinausgewiesen. Nach B. Bauer ist der Ungenannte, in dem man seine Person finden will, nur eine Nebelgestalt, welche der Vierte gebildet hat (Kritik, 3 Bd. S. 340). Nach Lützelberger ist das Evangelium selber mit roh-dualistischen Voraussetzungen behaftet, also manichäisch (Die kirchl. Trad. S. 286). Nach Gfrörer dagegen (Das Heiligthum und die Wahrheit S. 346), ist das Werk des vierten Evangelisten nicht nur ächt, sondern er hat seine Aufgabe so gut gelöst, als „nur immer erwartet werden konnte". Nach Credner kann der Verf. eines solchen Evangeliums nur ein Palästinenser, nur ein unmittelbarer Augenzeuge, nur ein Apostel, nur ein Liebling Jesu, nur jener Johannes sein, welchen Jesus mit dem ganzen himmlischen Zauber seiner Lehre an sich gefesselt hielt (Einl. S. 208).

Siebente Abtheilung.

Das Verhältniß der vier Evangelien zu der evangelischen Geschichte.

Erster Abschnitt.

Die Aufgabe, die evangelische Geschichte in ihrer Einheit darzustellen.

Die evangelische Geschichte hat von jeher dem christlichen Glauben nach allen ihren wesentlichen Zügen in ihrer Einheit vorgeschwebt. Er hat stets das Evangelium in den Evangelien gefunden. Es ist das Merkmal der gereiften Gläubigen, daß Christus in ihnen eine Gestalt gewonnen hat. Sie haben eine klare Geistesanschauung der wesentlichen Grundzüge seines Wesens und seiner Geschichte. Diese Erkenntniß muß ihrer Natur nach immer reiner und reicher werden. Sie kann aber ihr letztes Ziel nicht erreicht haben, so lange nicht alle wirklichen Bestandtheile der evangelischen Geschichte, wie sie sich in den vier Evangelien finden, ihren Ort in dem harmonischen Gebilde der einheitlichen Anschauung des Lebens Jesu eingenommen haben. Und in sofern hat der Glaube ein und dasselbe Ziel anzustreben mit der theologischen Wissenschaft, welche jene Einheit aus den vier Evangelien darzustellen sucht.

Allein sowol in der Voraussetzung, welche diesem Streben zum Grunde liegt, als in dem Verfahren, durch welches dasselbe verwirklicht werden soll, kann die Wissenschaft sich mehr oder weniger von dem Standpunkte des Glaubens entfernen. Darin müssen sie jedenfalls auf jeder Station dieser Bestrebung verschieden sein, daß der Glaube in der gefundenen geistigen Einheit des Lebens Christi feiert; während die Wissenschaft sich bemüht, die Einheit desselben nach dem Reichthum seiner historischen Züge in den Evangelien darzustellen. Während sonach der Glaube stets seiner Erfahrung der Einheit Christi in ihrem

Mittelpunkte froh gewesen ist, hat die Wissenschaft von Anfang an bis heute immer von Neuem das hochliegende Ziel zu erreichen gesucht, den ganzen Umfang dieser Einheit rein darzustellen.

Man muß dieses Bestreben der Wissenschaft als die Aeußerung eines edlen und wesentlichen Geistestriebs betrachten. Der Geist sucht überall die Einheit, sowol in der Geschichte als in der Natur; er muß sie suchen, weil sein eignes Wesen die freie Einheit des Mannigfaltigen ist. Die Mannigfaltigkeit kann ihn zwar an sich nicht drücken, so lange er in ihr den Reichthum der Einheit erkennen oder ahnen kann. Scheint sie ihm aber die Einheit zu verschließen durch ihre mysteriöse Beschaffenheit, oder gar zu verwischen durch hervortretende Widersprüche, so wird er beunruhigt und aufgeregt, und er sucht sie am Ende um jeden Preis.

Freilich ist die religiös-sittliche Fertigkeit, die Einheit in der Mannigfaltigkeit zu finden, sehr verschieden. Der Monotheist z. B. findet in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Welt überall die leuchtend gewisse Offenbarung Eines Geistes; der Polytheist findet in ihr die wirre Getheiltheit zahlloser Götter. Der Erstere findet die Einheit, weil er auf den Grund geht; der Letztere verliert sie, weil er in den Erscheinungen befangen bleibt. So findet denn auch ein lebenskräftiger evangelischer Sinn in allen Evangelien die Einheit des Evangeliums, während der von den Aeußerlichkeiten des Details, des Buchstabens gefesselte Sinn ein Gewirre von Widersprüchen in ihnen zu entdecken glaubt.

Schon in der Voraussetzung über das Verhältniß der vier Evangelien zu der Einen evangelischen Geschichte gehen die Urtheile des Glaubens und der Wissenschaft oft weit auseinander. Es muß nämlich dem christlichen Glauben als ein Gewinn erscheinen, daß wir das Evangelium in vierfacher Gestalt und Wesensentfaltung besitzen; die Wissenschaft aber hat sich fast daran gewöhnt, in diesem Umstande einen Mangel, einen Schaden zu sehen. Der Erstere möchte keines unter den Evangelien entbehren, weil jedes dazu dient, den unendlichen Reichthum Christi in einer besondern Beziehung heller zu offenbaren.

Die Wissenschaft dagegen scheint oft sehr geneigt zu sein, alle vier Evangelien für die erste, beste wissenschaftliche Darstellung des Lebens Jesu, oder gar für eine negative Kritik der evangelischen Berichte dahin zu geben.

Diese Differenz tritt noch stärker im Verfahren der beiden Geistesrichtungen hervor. Während der Glaube in allen Einzelnheiten der evangelischen Berichte dasselbe Leben und Walten des Einen Geistes Christi findet, und die Widersprüche im Einzelnen selber als Beglaubigungen der Wahrheit und Freiheit dieses Geistes betrachtet, verlangt der dem Glauben mehr oder weniger entfremdete wissenschaftliche Drang die vollendete äußere Einheit oder gar die Einerleiheit der evangelischen Berichte. Dieser Drang erzeugt in seiner kirchlichen Gestalt die positive Harmonistik, welche die äußere Uebereinstimmung der Evangelien als Bedingung der innern ansieht, oder gar mit dieser verwechselt, und den Glauben von der notariellen Formgerechtigkeit der Evangelien als seines Gesetzbuches abhängig macht. In seiner unkirchlichen Gestalt aber bringt derselbe Drang die negative Harmonistik hervor, welche nicht nur in den einzelnen wirklichen Differenzen zwischen den Evangelien, sondern auch in jedem aufgetriebenen bloßen Schein einer solchen Differenz Merkmale ihrer Sagenhaftigkeit finden will. Beide Arten der Harmonistik leiden an demselben Mangel des Sinnes für die lebendigen Ausdrucksweisen des Geistes; ihr Ziel ist ein vollendetes talmudistisches Sylbenstechen in Beziehung auf die Außenseite der Evangelien, correspondirend mit der vollendeten Verkennung ihres inneren Lebens. Beide Gestalten der Harmonistik stehen in demselben polaren Verhältniß zu einander, wie das Pabstthum und der Separatismus, oder wie der Despotismus und die Anarchie. Die eine vernichtet die Eigenthümlichkeit der Evangelien, um die Einerleiheit der evangelischen Form gewaltsam darzustellen; die andere dagegen verläugnet die starke Geisteseinheit aller Züge der Evangelien, und findet in ihnen ein unendliches Gewirr apokryphischer Geistesthätigkeit: lebendige Partikeln, welche capriziös nach allen Seiten auseinander laufen.

Es ist die Aufgabe des Glaubens, immer mehr einzelne Züge der evangelischen Berichte nach ihrer harmonischen Beziehung

zu den andern in die kirchliche Gesammtanschauung des Lebens Jesu hineinzutragen. Dagegen ist es die Aufgabe der theologischen Wissenschaft, annäherungsweise immer mehr die Darstellung der vollendeten Einheit des Lebens Jesu aus dem vorhandenen Material anzustreben. Beide müssen zuletzt in ihrer Vollendung auf Einer Stelle zusammentreffen. Unterdeß aber kann der Glaube der wissenschaftlichen Thätigkeit nicht zumuthen, ihre Aufgabe zu übereilen, oder gar mit advokatischem Interesse sofort um jeden Preis zu lösen, als handelte es sich darum, einem bedrohten Klienten das Leben zu retten. Eine solche Zumuthung ist freilich lange genug vom Kleinglauben ausgegangen, bis die sklavische Wissenschaft die Kette gebrochen, und nun mit der Rache des entfesselten Sklaven den Evangelien-Prozeß in der entgegengesetzten Richtung betrieben hat. Wenn aber ihrerseits die Wissenschaft dem Glauben Resultate aufdringen will, die eine andere Weltansicht als die christliche voraussetzen und zur Folge haben, so muß sie in dieser Gestalt dieselbe Bedeutung für ihn annehmen, welche jüdisches und muhamedanisches Räsonnement für ihn hat, indem es sich antichristlich um die Evangelien herumtreibt. Eine solche Wissenschaft steht in keiner polaren Beziehung mehr zum Glauben; er hat mit ihr nichts zu schaffen. Die christliche Wissenschaft beginnt mit der Voraussetzung der centralen Einheit der vier Evangelien das Werk. Sie sucht dieser Einheit ihres Lebensgeistes bis in das Geäder ihrer Einzelnheiten nachzugehen. Da sie es aber hierbei mit der Analyse vier großer Individualitäten in ihren Leistungen und in ihrem Verhältniß zu der evangelischen Geschichte zu thun hat, so erscheint ihre Aufgabe als eine unendliche. Aber nicht nur der Gegenstand an sich macht ihre Aufgabe so schwer, auch die eigne Unvollkommenheit, worin sie als eine werdende, durch die menschliche Schwachheit bedingte erscheint. Sie kann also nicht mit der Zuversicht der vollendeten Gewißheit in ihren einzelnen Bestimmungen auftreten. Nichts würde mehr ihren Fortschritt zum Ziele hemmen, als die Verwandlung ihrer Ansichten oder Resultate in abgemachte Satzungen. Je vorsichtiger sie sich bewegt, desto mehr Gewißheit kann sie aussprechen, weil sie eben von der Gewißheit einer bestimmten Grundlage ausgeht und

die Gewißheit eines wahren Ziels im Auge hat. In diesem Sinne soll der Versuch gemacht werden, eine einheitliche Darstellung der evangelischen Geschichte zu geben. Was den Umfang der Darstellung anlangt, so wird sie, um eine Gesammtanschauung zu gewinnen, über das Material der vier Evangelien hinausgehen; z. B. wenn es sich um die Würdigung der Zeitverhältnisse handelt, unter denen Jesus auftrat. Was aber die Ausführlichkeit betrifft, so kann die Darstellung nur in einer Skizzirung des Gegenstandes bestehen; schon deßwegen, weil die erfüllte Betrachtung des evangelischen Stoffes nur in der Entwicklung der vier einzelnen Evangelien gegeben werden soll.

Zweiter Abschnitt.

Die evangelische Geschichte in der organischen, vierfachen Entfaltung ihrer Fülle.

Das Leben der Welt in seiner unendlichen Fülle geht von einem Grundprinzip aus, und breitet sich aus in einer unendlichen Mannigfaltigkeit der Kräfte, Formen und Gestalten. Wenn man von der Mannigfaltigkeit ausgeht, und das Grundprinzip des Weltlebens sucht, so erscheint der Mensch in seiner Idealität als der Lebenspunkt, der Weltgedanke, welcher alle übrigen Gestalten bedingt. Faßt man aber die höchsten animalischen Lebensformen ins Auge, die letzten Vorstufen vor dem hohen Standbilde der Schöpfung, so erscheinen als solche das leidende und verblutende Lebensgebild, das Opferthier, der Farre; das herrschende, königlich frei erscheinende Lebensgebild, der Löwe; das die Erde überfliegende, feiernde, schauende Lebensgebild, der Adler. Ueber diesen drei Höhepunkten der animalischen Welt erscheint der Mensch als das geistige Lebensgebild, welches alle jene Vorstufen in einer höheren Einheit reproduzirt (Apok. 4, 7). Der Mensch ist das leidende Wesen, welches das ganze Weh der Welt bis in den Grund durchmacht; zur Hingebung an sein Geschick geschaffen, das Kind des heiligen Leids, der Farre, das Opfer-

thier, μόσχος, ähnlich dem τράγος, oder Sündenbock, der die Tragödie symbolisch bezeichnet. Derselbe Mensch ist das königliche Wesen, welches richterlich die Welt durchwaltet, und alle Schlachtopfer in stürmischer oder freudiger Begeisterung vollzieht, der stolze Leu. Derselbe Mensch endlich ist der Adler der Geistesklarheit, der dem Lichte entgegen fliegt und alle Dinge der Welt im Lichte des Geistes anschaut, der Adler der Betrachtung, welcher hoch über die Empirie dahinschwebt. Dieser Mensch ist aber immer das Eine mit dem Andern, wenn er seiner Bestimmung entspricht und sich selber gleich bleibt; er ist das tragische Opferthier, der streitende, siegende Löwe, der beschauliche, im Licht sich wiegende Adler: Alles das in Einem Geiste, und in dieser Einheit eben ist er der Mensch.

Diese animalischen Grundformen des Lebens, die genannten Thierbilder, zusammengefaßt mit ihrer geistigen Einheit, dem Menschen, bilden das tiefsinnige theokratische Symbol, welches der Prophet Ezechiel im 1. Cap. in einem Gesichte dargestellt; ebenso die Apokalypse 4, 6 ff. In dem Symbol der Cherubim über der Bundeslade schaute der Israelit die Herrlichkeit Gottes an, wie sie sich spiegelt in dem Reichthum der Welt; die Einheit des Lebens, wie sie sich verzweigt in die Mannigfaltigkeit der Erscheinung. Alles Lebendige gehört dem Geist, verfällt ihm, und wird ihm geopfert: dieß bezeichnet der Farre. Alles Lebendige genießt, kämpft und überwindet, weil es den Geist darstellt: das drückt der Löwe aus. Alles Lebendige wiegt sich träumerisch und trunken im Sonnenlichte des Geistes: das ist die Lebensgestalt, welche der Adler darstellt. Alles Lebendige aber gipfelt sich im Menschen: die Begeisterung des Leidens, die Begeisterung der That und die Begeisterung des Schauens; der Mensch ist das Bild Gottes nach seiner Bestimmung*).

Im Vorhergehenden haben wir gesehen, daß Christus der vollendete, verklärte Mensch ist, der Gottmensch. So wie nun aber der Mensch im Allgemeinen in der Welt seine Fülle aus-

*) Vergl. Bahr, Symbolik des mosaischen Cultus, 1 Bd. S. 360. Wenn auch der Stier „allen Völkern Symbol der zeugenden, schaffenden Kraft war", so hat er jedenfalls wohl auf dem theokratischen Gebiet eine andere Bedeutung. Ueberhaupt ist hier jedes Thiergebild ein ethisches Symbol.

breitet, so breitet sie der Gottmensch aus im Evangelium, dem Elemente der Verklärung der Welt. Und so wie der Reichthum des Menschen schlechthin sich verzweigt in der Welt, so verzweigt sich der Reichthum Christi in den Evangelien. Es war also ein ahnungsreicher Gedanke, wenn Irenäus die Eigenthümlichkeit der vier Evangelien auf die vier Thiergestalten des Ezechiel bezog. (Vergl. S. 156).

Wenn man voraussetzen wollte, ein einzelner Mensch hätte in einer einzigen Schrift eine bessere Darstellung des Lebens Jesu geben können, als vier auserwählte verschiedene, sich ergänzende, und eine Totalität bildende Evangelisten, so würde man annehmen, die Persönlichkeit Christi könne sich nach ihrer Allseitigkeit und Tiefe in anderen Personen, wenn auch in schwächeren Gestalten, wiederholen. Wie könnte er aber dann als das Eine Haupt in einer reinen organischen Einigung stehen mit der Mannigfaltigkeit seiner Glieder? Die Einheit des Lebens breitet in den vier Grundformen des Lebens ihre unendliche Fülle aus. So auch die Einheit des Lebens Christi. Daher war dafür gesorgt im Rathe Gottes, und wurde dafür gesorgt durch das Walten des Geistes Christi, daß das Leben Christi aufgefaßt wurde in seiner Fülle von ganz verschiedenen, aber großen, sich einheitlich zusammenschließenden apostolischen Charakteren, und daß es in derselben Weise schriftlich dargestellt wurde von den vier Evangelisten*).

Man kann also das Leben Jesu nicht wissenschaftlich kennen lernen in seinem ganzen Reichthum, man kann seine ganze Wirkung nicht erfahren, wenn man mit ihm nicht vertraut wird wie es sich darstellt in den vier Evangelien. Aber auch in diesem Falle wird man das Evangelium nur dann in seiner Fülle suchen und finden, wenn man einerseits in den vier Evangelien die reine Einheit der evangelischen Geschichte findet, und wenn man andrerseits jeden Ausdruck des Evangeliums in der Reihenfolge der vier Evangelisten in seiner ganzen Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit würdigen und verstehen lernt.

Jeder Evangelist hatte seine besondere Reichs- und Gnaden-

*) Vergl. Olshausen, Bibl. Commentar, Bd. 1. S. 5.

Gabe, vermittelst welcher er das Evangelium auffassen und darstellen sollte *). Daß aber jeder Einzelne von ihnen sie treu verwaltet hat, dieß ergibt sich aus der reinen Uebereinstimmung zwischen den Charakteren der Evangelisten, wie wir sie aus der evangelischen Geschichte kennen lernen, und den Eigenthümlichkeiten der Evangelien selbst, welche ihnen angehören. So wie z. B. das Evangelium des Markus mit Recht nach der Seite der Allgemeinheit hin „das Evangelium" heißt, so nach der Seite seiner Eigenthümlichkeit hin „der Markus". Diese Uebereinstimmung zwischen den Evangelien und dem bekannten Charakter der Evangelisten, denen sie zugeschrieben werden, ist zugleich ein sehr bedeutendes Zeugniß für ihre Authentie **). Allein wir fassen diese Uebereinstimmung hier nicht auf in ihrer Beziehung auf die Authentie der Evangelien, sondern unter dem Gesichtspunkte, daß jedem Evangelisten eine besondere, eigenthümliche Anschauung der Herrlichkeit Christi gegeben war.

Matthäus, der Apostel Christi, welcher mehrmals im Verzeichnisse der Apostel mit auftritt, zuletzt in der Apostelgeschichte (Act. 1, 13) war früher Zolleinnehmer am See Genezareth. Jesus berief ihn vom Zollamt zum Apostelamt nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der synoptischen Evangelien (Matth. 9, 9 ff. Mark. 2, 13 ff. Luk. 5, 27 ff.). Wenn auch bei Markus und Lukas der vom Zoll berufene Jünger Levi genannt wird, so ist doch nicht im Mindesten daran zu zweifeln, daß sie dieselbe Person meinen, welche das erste Evangelium als den Matthäus bezeichnet (vergl. S. 164). Als Zolleinnehmer mußte Matthäus einen gewissen Grad gesellschaftlicher Bildung erlangt haben; namentlich kann man voraussetzen, daß er die Fertigkeit zu schreiben erworben hatte und in ihr wohlgeübt war. Die Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten führt so wie die finanzielle Geschäftsführung des Einzelnen in allen Zweigen und auf allen Stufen das Bedürfniß der Fächer herbei; der Ver-

*) Vergl. die Schrift von F. Sander: Etwas über den eigenthümlichen Plan, dem die vier Evangelisten bei der Abfassung ihrer Evangelien gefolgt sind. Essen bei Bädeker 1827 — Ebrard, wissensch. Kritik, S. 76.

**) Vergl. m Aufsatz uber die Authentie der vier Evangelien — Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1839, erstes Heft, S. 7.

waltungsbeamte wird genöthigt, seine Geschäfte in einer geregelten Sachordnung sich klar zu erhalten und demgemäß Rubriken und Tabellen zu bilden. So war also Matthäus daran gewöhnt, zu schematisiren*). Mit dieser Uebung hing es zusammen, wenn sich die Methode bei ihm ausprägte, in seiner schriftlichen Darstellung von Begebenheiten das Wesentliche genau zu bezeichnen, aber die anschaulichen und malerischen Züge fallen zu lassen.

Als Zöllner war Matthäus zerfallen mit der pharisäischen Partei und Stimmung in seinem Volke. Die Satzung des orthodoxen Juden bezeichnete ihn als einen Unreinen. Er hatte die Verachtung, worin seine Standesgenossen lebten, mitgetragen, und ohne Zweifel hundertfach bei besonderen Veranlaßungen empfinden müssen. Ueber eine solche stehende Verkennung und Zurücksetzung in religiöser Beziehung konnte sich der Jude entweder nur durch frivolen Indifferentismus, oder durch eine freiere Frömmigkeit und lebendigere Auffassung des Alten Testaments hinwegsetzen. Matthäus muß in der letzteren Richtung von der Macht des Pharisäismus frei geworden sein. Schwerlich hätte ihn sonst Christus so früh unter die Zwölfe gestellt, wenn er ihn auch durch die erschütternde Wirkung seines Wortes auf einer wüsten Bahn hätte aufhalten, und für sein Heil und Reich gewinnen können. Er war also wohl ein frommer Israelit, durch Vertrautheit mit dem Alten Testamente auf die Erkenntniß Christi vorbereitet; zugleich einer der freieren; er ahnete den Unterschied zwischen dem Gesetz des Herrn und der Satzung der Väter. Wenn wir aber wohl mit Recht annehmen, daß Jesus unter die Zwölfe nur bedeutendere, hervorragende Charaktere aufnahm, bei denen die natürlichen Vorbedingungen für eine große Wirksamkeit vorhanden waren, so werden wir auch in Matthäus eine bedeutende Persönlichkeit voraussetzen müssen.

Daß er aber aus einem Zöllner in einen Apostel des Herrn,

---

*) Man hat die Bemerkung gemacht, es sei die Frage, ob Zollner, die gegen eine Pachtsumme die Einnahmen für sich behielten, wirklich wie moderne Steuereinnehmer tabellarische Rechnung abgelegt. Auf diese Frage kommt es aber nicht an. Der Trieb, Fächer und Rubriken zu bilden, entsteht mit dem Bedurfniß der Ordnung, dieses aber entsteht mit dem Verwaltungsleben selbst.

in dem er den wahren, ewigen König Israels erkannte, verwandelt wurde: diese Thatsache mußte sich seinem Gemüthe unvergänglich als ein großer Wunderakt der göttlichen Gnade einprägen. In den Augen der falschen Theokraten Israels war er geächtet, und der wahre Theokrat hob ihn so hoch empor. Er lernte den Contrast des wahren und des falschen Gottesreichs in allen Gestalten fühlen. Aber auch abgesehen von der unbilligen Verachtung der Pharisäer mußte ihm doch sein früherer bedenklicher Stand gegenüber seinem jetzigen hohen Beruf, seine frühere Umgebung, welche zum Theil aus tief versunkenen Menschen bestand, im Gegensatz gegen den geweihten Kreis, worin er nun lebte, endlich sein früherer Gemüthszustand im Vergleich mit dem jetzigen im tiefsten Schatten erscheinen. Aus dem Stande der tiefsten Schmach war er versetzt in den Stand der höchsten Ehre, aus der bedenklichsten in die heilbringendste Stellung. Damit mag es zusammenhangen, daß sich auch der Sinn für Contraste bei ihm so ausgebildet findet.

So tritt also Matthäus als ein frommer und freier, als ein entschlossener und gebildeter, tiefernster und bedeutender Israelit vor uns hin. Es sprach sich der treue Sinn des Christenthums für seinen historischen Zusammenhang mit dem reinen alttestamentlichen Judenthum, so wie der scharfe Gegensatz desselben gegen den jüdischen Pharisäismus darin aus, daß dieser israelitische Zöllner dazu verordnet wurde, sein Evangelium zunächst für die Judenchristen zu schreiben.

Die Eigenthümlichkeit des Evangelisten hat sich in dem Evangelium entschieden ausgedrückt. Was zunächst die formellen Eigenthümlichkeiten anlangt, so ist es bezeichnend, daß das erste Evangelium von demjenigen Apostel herrührt, welcher durch seinen früheren Beruf vorzugsweise im Schreiben geübt war*). Es ist aber ein Charakterzug seines Evangeliums, welcher immer mehr anerkannt wird, daß in ihm die Sachordnung vorwaltet. Die Bemerkung dieses Umstandes, daß nämlich die Sachordnung

*) So würde Markus zum Schreiben eines Evangeliums prädisponirt durch seinen feurigen Unternehmungsgeist, Lukas durch seine Bildung und Forschung, Johannes durch seine, das äußere Thatleben überwiegende Beschaulichkeit.

in den Redestücken C. 5—7. C. 10. C. 13. C. 24 u. 25 so stark hervortritt, hat in voreiliger Combinationsweise die Hypothese mit hervorgerufen, das ursprüngliche Evangelium des Matthäus habe nur in Spruchsammlungen bestanden. Allein es läßt sich leicht nachweisen, daß auch die Partien des Evangeliums, welche Thatsachen berichten, nach sachlichen Motiven geordnet sind. So wird z. B. die erste Bethätigung der messianischen Wunderkraft Christi in dem Wunderkranze dargestellt vom Anfange des 8. bis zum Ende des 9. Capitels. So werden die großen Conflikte zwischen Christus und seiner Zeit, welche seiner Verfolgung vorangehen, geschildert im 11. und 12. Capitel. Diese Andeutungen mögen hier genügen, auf das rein architektonische Gefüge des ganzen Evangeliums hinzuweisen; die Ausführung dieser Betrachtung muß der späteren Entwickelung des Evangeliums selber vorbehalten bleiben. Mit dieser Neigung des Evangelisten, Gemeinsames zusammenzufassen, hing der Sinn, welcher das scharf Entgegengesetzte gerne zur Darstellung bedeutsamer Contraste miteinander verband, genau zusammen. Auch diese Weise des Evangelisten hat man schon früher bemerkt. So erscheinen z. B. in einem großen Contrast Herodes und der neugeborne König der Juden; die Lehre Christi, und die Lehre der Pharisäer in der Bergpredigt. Das ganze Evangelium ist erfüllt von sprechenden Gegensätzen. Dieser Darstellungsweise aber ist es eigen, den Gegenstand nur in großen Umrissen und Grundzügen erscheinen zu lassen. Wenn die Gegenstände in ihrer Erhabenheit dargestellt werden, so würde es stören, wenn man sie zugleich mit malerischen Detailzügen reich ausstatten wollte; die anschauliche Darstellung des Einzelnen tritt nothwendig zurück. Auch daraus erklärt sich's, daß Matthäus nicht die Thatsachen bis in's Einzelne anschaulich dargestellt; das einfach Grandiose der evangelischen Verhältnisse waltet in seiner Anschauung vor.

Seine formellen Eigenthümlichkeiten sind aber nur ein Ausdruck der substantiellen. Er stellt das Evangelium dar in seiner historischen Beziehung, als die Erfüllung, die Geistesblüthe des christologischen Werdens im Alten Testamente. Es ist seine Aufgabe, seinem Volke zu beweisen, Jesus sei der Messias, der

Sohn Davids, der Sohn Abrahams (C. 1, 1). Weil ihm aber eben Christus der geistlich reale König der Juden ist, und sein Reich das wesentliche theokratische Gottesreich, so läßt Matthäus von vorne herein den großen Gegensatz zwischen dem geistlichen Israel und dem weltlichen, verweltlichten und verstockten hervortreten (S. 224). Daraus ergeben sich immer neue Conflikte von Anfang an; immer neue Leiden des heiligen Erben der alten Theokratie bis zu seinem Kreuzestode, immer neue Triumphe bis zu der Offenbarung seiner Herrlichkeit. Der Zug des Messiasleidens geht durch das Evangelium als ein vorwaltender Gedanke. Schon in der Ouvertüre des Ganzen, der Genealogie, klingt der tragische Ton leise an; dann steht sogleich Maria als die Verkannte ihrem Verlobten gegenüber, in Gefahr, mit ihrem Kinde der bürgerlichen Ehrlosigkeit zu verfallen; das Kind schon wird von der Weltmacht verfolgt, und soll getödtet werden; in der Ermordung der bethlehemitischen Kinder erscheint das Vorspiel seines Todes. Die Vorliebe des Evangelisten, Christum in seinem theokratischen Leiden darzustellen, wird in manchen eigenthümlichen Zügen offenbar. Aber auch in seiner Siegespracht läßt er ihn gerne überall erblicken. Wie charakteristisch ist es, daß Matthäus in der Geschichte vom Schwerdtstreich Petri die Frage Jesu anführt: meinest du, daß ich nicht sofort den Vater bitten könnte, daß er mir zuschickte mehr denn zwölf Legionen Engel? So ist Matthäus für die Würde des Königs besorgt in seiner Darstellung dieses Moments, während Markus die Würde seines Freundes Petrus bedenkt, indem er über den Verweis hinweggeht, während endlich Lukas, der Arzt, die Würde des Verwundeten beachtet, indem er die Heilung seines Ohr's erzählt. Dieser Auffassung Christi entspricht es denn auch, wenn am Schluß des Evangeliums Christus sich den Seinen als der verherrlichte Himmelsfürst darstellt, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist.

So ist es also klar, daß wir in dem Evangelium des Matthäus eine Darstellung des Lebens Jesu besitzen, welche dasselbe in der Bestimmtheit und in dem Reichthum einer eigenthümlichen Anschauung darstellt. Der Evangelist macht uns den Herrn in der ganzen Bestimmtheit und Tiefe seiner historischen

Beziehung bekannt. Wir lernen das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum, überhaupt zu den historischen Ueberlieferungen in der Welt würdigen. Wir werden mit der Doppelnatur dieser Ueberlieferungen selber vertraut, wie sie die Strömung des Segens darstellen, und zugleich die Strömung des Fluchs. Nirgend kommt der goldene Faden des historischen Zusammenhangs, der ewig fortschreitenden, tiefliegenden Entwickelung in der Menschheit so leuchtend an den Tag; nirgend aber erscheint auch das Ewige in der Geschichte so hell und rein, so frei von aller Besudelung des verwesenden Abgestorbenen, ja im schärfsten und erhabensten Gegensatz gegen alle Anmaßung todter Satzungen. Die neuere Philosophie hat es nicht stets vermocht, zwischen dem ewigen Gesetze des Herrn und der Satzung der Väter in Israel klar zu unterscheiden. Das eine Mal soll Christus nach dem mosaischen Recht gekreuzigt worden sein, das andere Mal soll er sich nicht verpflichtet gefühlt haben, die mosaische Ordnung in seinem Wandel zu beachten. Die Philosophen hätten in dieser Beziehung von Matthäus wenigstens den Eiertanz der Gedanken in der Unterscheidung zwischen den Gesetzen und den Satzungen lernen sollen, da ihnen Matthäus ein Leben zeichnete, in welchem die ewig richtige, geschwindeste Bewegung eines heiligen Lebens zwischen der feinsten Beobachtung des Gesetzes und der freiesten Nichtbeachtung der Satzung dargestellt ist. In dieser Beziehung ist Christus nach der Darstellung des Matthäus in idealem Sinne der historische Christus, während er nach Johannes in historischem Sinne als der ideale erscheint. Aus diesem Evangelium müssen wir's lernen, die Pergamente nach ihrer Bedeutung, die historischen Adern des Segens, der christologischen Beziehung, namentlich aber den unzerreißbaren Grundfaden, der durch die Tiefe der Weltgeschichte geht, zu würdigen. Hier müssen wir mit der Idee der Vorspiele und der Erfüllung vertraut werden, mit dem prophetischen Verhältniß zwischen Knospen und Blumen am Baume der Weltgeschichte, zwischen Präludien und Schlußtönen in der Geschichte Israels. Allein auch eben hier lernen wir die Freiheit und Herrlichkeit des idealen, gottgeweihten, auf dem Baume der Geschichte gereiften Lebens in dem Gegensatz

seiner nackten, armen, rechtlosen Erscheinung gegenüber den verrosteten und verrotteten Traditionen der Geschichte verstehen. Keiner läßt die Nichtigkeit einer gottlos gewordenen Fürstenmacht und Hierarchie in ihrer Feindschaft gegen den armen Christus in so sprechenden, gewaltigen Zügen erscheinen als Matthäus. Die Art und Weise, wie er den leidenden Davidssohn in sein Todesgeschick hineingehen sieht unter der Verkennung und Raserei seines Volks, verklärt, vom leuchtenden Mittelpunkt aus, wo das wesentliche Sühnopfer der Menschheit verblutet, alle tragischen Ereignisse und Dichtungen in der Welt in ihrer ahnungsvollen christologischen Beziehung. Er lehrt uns, Christum in den Hungrigen, Durstigen, fremden Gästen, Nackten, Kranken und Gefangnen aufnehmen. Ueber dem heiligen Leid aber erscheint das Walten des vergeltenden und helfenden Gottes hier in seiner ganzen Glorie. Das Reich der Herrlichkeit des Vaters umfängt rundum den Schauplatz der historischen Wirklichkeit, es ragt herein und bricht herein in dem entscheidenden Momente. Die Harmonie zwischen dem zarten Mittelpunkt der Welt, dem heiligen Kinde und dem feurigen Umkreis der Welt, der allwaltenden Vorsehung Gottes, zwischen dem freiesten Leben, dem Christenthum und der ewigen Bestimmung, dem Rathschluß Gottes, zwischen den Siegen des Reiches Christi und dem Walten des allmächtigen Vaters wird uns hier in den hellsten Zügen gezeichnet. Daher kann man dieses Evangelium wohl als dasjenige bezeichnen, welches den leidenden Christus und in ihm das christliche Leiden, und alles christologische Weltleiden, überhaupt den tragischen Gang der Geschichte in spezifisch bestimmter Anschauung und Darstellung verklärt.

So wie uns Matthäus den Erlöser in seiner historischen Beziehung verkündigt, so läßt ihn Markus in der reinen Kraft seiner Wirklichkeit erscheinen als den Sohn Gottes (C. 1, 1); wie er auf sich selber gestellt in der Kraft seiner Gottesfülle stets in großer, feuriger, erschütternder Wirksamkeit sein Leben offenbart, in seiner Kraft sein Heil verbreitet, der Löwe aus Juda.

Johannes Markus war in seiner Eigenthümlichkeit dazu berufen, diesen Strahl des Glanzes Christi, seine Selbstoffen-

barung in seiner Wirksamkeit in frischen Zügen aus der Fülle des Evangeliums darzustellen. Er war nach Act. 12, 12 der Sohn einer Christin Maria, in deren Hause sich die Gläubigen zu Jerusalem, jedenfalls die Angesehensten versammelten. Als Lukas die Apostelgeschichte schrieb, war er schon in den christlichen Gemeinen bekannt und stand im Ansehn, sonst hätte Lukas nicht die Mutter durch Nennung des Sohnes kenntlich gemacht. Er war Christ und wandte sich früh dem apostolischen Missionsleben zu, weßhalb Barnabas und Paulus ihn von Jerusalem mit nach Antiochien nahmen (Apg. 12, 25). Von hier nahmen sie ihn auf ihre Missionsreise mit als Gehülfen und Diener (Apg. 13, 5). Er reiste mit ihnen nach Seleucia und Cypern, und von da nach Kleinasien. Als sie aber gen Pergen im Lande Pamphylien kamen, schied er von ihnen und kehrte zurück gen Jerusalem (Apg. 13, 13), während die Beiden ihre Reise weiterhinaus nach Pisidien fortsetzten. Als sie später von Antiochien aus dieselbe Reise zur Stärkung der gestifteten Gemeinen wiederholen wollten, war Johannes Markus wieder zur Hand. Barnabas machte auch den Vorschlag, ihn wieder mitzunehmen. „Paulus aber hielt es für billig, daß sie einen Solchen, der von ihnen abgewichen war aus Pamphylien und nicht mit ihnen gezogen war zum Werke, nicht mitnehmen sollten." Es entstand nun ein Zwist, so daß sie sich von einander trennten, und Barnabas, den Markus mitnehmend, schiffte nach Cypern. Paulus aber nahm den Silas zum Gefährten und durchzog Syrien und Cilizien (Apg. 15, 37 ff.). Dieser Johannes Markus ist nun ohne Zweifel derselbe, den wir später wieder bei dem Apostel Paulus finden während seiner Gefangenschaft in Rom; was daraus hervorgeht, daß er als ein Wohlbekannter in der damaligen Christenheit, und daß er als Vetter des Barnabas angeführt wird. Paulus schrieb über ihn im Briefe an die Colosser (C. 4, 10): „Es grüßen euch Aristarchus, mein Mitgefangener, und Markus, der Vetter des Barnabas, wegen dessen ihr Aufträge erhalten habt (wenn er zu euch kommt, so nehmet ihn wohl auf!)." Im zweiten Briefe an den Timotheus (C. 4, 11) heißt es: „nimm den Markus und bringe ihn mit dir, denn er ist mir nützlich zur Hülflei-

stung." Im Briefe an den Philemon führt ihn Paulus unter seinen Mitarbeitern auf und bestellt Grüße von ihm (V. 24). Derselbe Markus läßt aber zu einer andern Zeit Grüße durch Petrum an die heimischen Christengemeinen von Babylon aus bestellen: „Es grüßet euch, heißt es 1 Petri 5, 13, die Mitauserwählte in Babylon und mein Sohn Markus." Ein Markus, der so schlechthin als Freund und Bekannter der kleinasiatischen oder palästinensischen Christen genannt werden konnte und der zudem in einem so bedeutenden und vertraulichen Verhältnisse zu Petrus stand, daß dieser ihn Sohn nannte, kann wiederum kein anderer gewesen sein, als derselbe mehrfach vorgekommene Johannes Markus. Und nun kennen wir ihn hinlänglich, wenn wir auch die Tradition nicht mitherbeiziehen wollen, nach welcher er als Bischof zu Alexandrien in Aegypten den Märtyrertod erduldete.

Jener Zug, den uns Markus selber aus der Leidensgeschichte erzählt, von einem dem gefangenen Jesu nachfolgenden und dann den Häschern entfliehenden Jünglinge wurde oft schon als eine Notiz betrachtet, die der Evangelist von sich selber berichtet. Man hat freilich auch dagegen gesagt, dieß sei nur eine grundlose Vermuthung. Aber abgesehen davon, daß Johannes in seinem Evangelium sich ebenfalls in dieser Art namenlos einführt, wie hier Markus den Jüngling, so finden wir in der kleinen Passionsepisode durchaus den Johannes Markus der Apostelgeschichte und der apostolischen Briefe wieder. Beim Einzuge der Schaar mit dem gefangenen Jesu in die Stadt, da schon alle Jünger von ihm geflohen waren, „folgte ihm ein gewisser Jüngling, der ein Leintuch auf der bloßen Haut anhatte" (Mark. 14, 51). Dieß ist ohne Zweifel ein Jüngling, den Markus Ursache hatte, nicht namhaft zu machen, den die nächtliche Bewegung, bei dem Kundwerden der Gefangennehmung Jesu erschüttert, und vom Lager getrieben hat, der schon in einer befreundeten Beziehung zu Jesu steht; ein Jüngling, der schnell fertig ist, der sich rasch in ein Kleid werfen und hinauseilen — der sich übereilen kann. Derselbe Jüngling aber, der so schnell ist im Wagniß, ist ebenfalls schnell in der Flucht, und dabei wieder übereilt, angstvoll hastig: „und es griffen

ihn die Leute. Er aber ließ das Leintuch fahren und entfloh ihnen nackend.“ Wir haben hier gleichsam ein psychologisches Vorspiel der ersten Missionsreise des jungen Johannes Markus. Er ist schnell zur Hand, zur Reise gerüstet; sein schöner und begeisterter Missionstrieb bringt ihn früh in die Gesellschaft des Paulus. Es geht auch Alles wohl, so lange sie über das blaue mittelländische Meer fahren, so lange sie in dem gebildeten und sicheren Cypern verweilen und weiterhin in dem Küstenstriche von Kleinasien sich aufhalten. Endlich aber, da es hinangeht in die Bergländer Kleinasiens, da weicht er, jedenfalls ohne einen Grund, der dem Paulus genügen konnte, zurück und geht wieder heim, nicht nach Antiochien, sondern nach Jerusalem. Später ist er dennoch wieder in Antiochien; sein feuriges Gemüth treibt ihn wieder in die verlassene Bahn zurück. Barnabas will ihn auch wieder auf die neue Missionsreise mitnehmen, denn er kennt des lieben Verwandten schöne Anlage, wie Olshausen richtig bemerkt, und nimmt ihn in Schutz; Paulus weist ihn zurück wegen seiner noch unreifen Gesinnung und der noch unzuverlässig wankenden Begeisterung. Und so zieht er denn mit Barnabas wieder den alten bequemeren Missionsweg dahin. Aber der Geist Gottes geleitet ihn auch, und von den Wegen der schönen Begeisterung wird er immer entschiedener hinübergeführt in die Wege der christlichen Selbstverleugnung, auf denen er auch der Sache des Herrn endlich sein Leben zum Opfer bringt. Es ist ein köstliches Zeugniß für seine fortschreitende Bewährung in der Demuth und im Glaubensernste, sowie auch für die apostolische Milde Pauli, daß er später wieder mit diesem so innig verbunden war und ihm in seiner Gefangenschaft zu Rom zur Seite stand. Aber wenn er auch in seiner Individualität immer mehr geläutert und geheiligt wurde, so mußte er sich doch in dem reinen Grundwesen dieser Individualität gleich bleiben, und so finden wir denn auch den alten, mehr lodernden, als tief glühenden Feuergeist immer wieder. Bald ist er tief im Abendlande bei Paulus zu Rom, bald tief im Morgenlande bei Petrus in der Gegend von Babylon. Nehmen wir den Bericht der Geschichte dazu, so ist er zuletzt in Alexandrien und hat also hin und her sein Wesen gehabt

und als Evangelist in den großen Hauptstädten dreier Welttheile gewirkt. Wir lernen in ihm einen apostolischen Mann kennen, der treuen Glaubensernst in einem leicht erregten Gemüthe bewährte, der ohne Zweifel mit vorherrschender Phantasie und großer Begeisterungsfähigkeit begabt war, den aber ein gewisser Mangel an Geistestiefe und ruhiger, durchhaltiger Charakterstärke zu einer starken Aeußerlichkeit der Begeisterung disponirte, wobei ihm vielleicht noch einmal die strenge Consequenz des Paulus zu gewaltig wurde, so daß er sich zu dem verwandteren Petrus hinwandte. Wenigstens sind die angegebenen Züge in seinem Hin- und Herweben zwischen den großen Missionsstationen und zwischen den beiden großen Aposteln deutlich zu erkennen.

Alle Charakterzüge des lebendigen, begeisterungsfrischen Evangelisten erscheinen in seiner Schrift. Was die negativen Seiten der Lebendigkeit des Evangelisten anlangt, so sehen wir den eilenden, nicht stark ausdauernden, den zur tiefen Beschaulichkeit nicht prädisponirten Mann; das Evangelium wird kurz, es bricht gegen das Ende hin einmal ab, es läßt keine starken Grundlagen der Anordnung und Eintheilung hervortreten, es theilt nur wenige von den Reden Christi mit in kurzer Fassung, und meist nur die feurigsten: Streitreden, Strafreden und Worte Jesu vom Weltgericht, es wird mitunter flüchtig im Ausdruck, z. B. wenn den Jüngern verboten wird, zwei Röcke anzuziehen (C. 6, 9) oder wenn der römische Hauptmann aus dem Geschrei, womit Jesus verscheidet, schließt, dieser sei Gottes Sohn gewesen (C. 15, 39).

Jene Lebensfrische des Evangelisten aber erscheint in einem Reichthum positiver Kräfte, die sich im Evangelium ausprägen, und mit diesen haben wir es zu thun. Die stete Erregtheit und Begeisterung seiner Anschauung drückt sich in der Stärke seiner Ausdrucksweise aus; z. B. in der Häufung der Negationen *οὐκέτι οὐδείς*, so wie in der Wahl seltner Wörter, Ausdrucksweisen und Construktionen. Sie erscheint aber ebenfalls in der raschen Folge seiner Schilderungen; das Wort „Sofort" (*εὐθέως*) ist sein Losungswort. Eine solche Lebendigkeit verzweigt sich in der Regel in den Gaben einer frischen, ausmalenden Phantasie,

einer starken Vorliebe für das Concrete, und eines dem entsprechenden glücklichen Gedächtnisses für die sinnlichen Einzelzüge der Thatsachen, womit dann noch eine leichtbewegte Gemüthlichkeit mit ihren herzlichen Ausdrucksweisen zusammenhängt. So schreibt Markus mit seiner malerischen Phantasie: Jesus war in der Wüste bei den Thieren; der verfluchte Feigenbaum war verdorret bis auf die Wurzel. Solche Ausmalungen sind der Wahrheit ganz gemäß; freie, entwickeltere Anschauungen. Den Sinn für das objektiv gegebene Detail offenbart der Evangelist, wenn er recht speziell erzählt, wie Jesus bei der Seefahrt auf einem Kissen im Hintertheile des Schiffes geschlafen habe, wenn er sich entsinnt, daß der blinde Bettler bei Jericho Bartimäus, Sohn des Timäus, geheißen, und in den treffendsten Zügen das schöne Gleichniß (C. 4, 26 ff.) erzählt, oder die Allmäligkeit der Blindenheilung (C. 8, 22) berichtet. Von der spielend heitern Herzlichkeit seiner Ausdrucksweise zeugen namentlich die vielen Diminutiva: Töchterlein, Kindlein, Mägdlein, Hündlein, Fischlein u. s. w. (z. B. *θυγάτριον* 5, 23. *παιδίον* 5, 39. *κοράσιον* 5, 41. *κυνάρια* 7, 27. *ἰχθύδια* 8, 7). Es entspricht derselben sinnlich frischen Gemüthlichkeit, daß Markus leicht eingeht in fremde Ausdrucksweisen, namentlich in der Wahl lateinischer Wörter (*δηνάριον, κεντυρίων* u. s. w.)*). So ist das zweite Evangelium das der begeisterten Anschauung; die Schilderung der Erscheinung des Sohnes Gottes in seinem ruhmreichen Berufswalten, in seiner großen Wirksamkeit. Wir sehen in rascher Folge in großen Lebensbildern die historische Erscheinung Christi an uns vorüberziehen. In großen Tagewerken vollbringt er seine heilbringende Sendung im höchsten Lebensschwung und Arbeitsdrang; ein ewiges Gewittern der Kräfte geht von ihm aus. Darum ist er aber auch stets von großen Volkshaufen, namentlich der Hülfsbedürftigen umgeben, so daß manchmal der Raum zum Stehen, die Zeit zum Essen fehlt; ja seine arbeitende Liebe leuchtet in

*) Ueber die Eigenthümlichkeiten des Markus, vergl. Credner Einleitung in das Neue Testament 102. Hitzig, Ueber Joh. Markus und seine Schriften, 119. Ebrard, Wissenschaftliche Kritik, S. 90.

einem solchen Feuerschein und bewirkt eine solche Extase unter den herbeiwogenden Haufen, daß die Seinen ihn einmal aus dem Gedränge zurückreißen wollen mit den Worten der Besorgniß: er ist außer sich, er kommt von Sinnen (C. 3, 21). Er macht den tiefsten Eindruck auf das Volk; sie verwundern sich, sie erstaunen über die Maaßen, sie entsetzen sich, wo er auftritt, und seine Kraft und Liebe offenbart. Dieser Einwirkung entspricht seine Wirkung. „Er heilt ihrer Viele, also, daß ihn alle Geplagten überfallen, um ihn anzurühren, und geheilt zu werden." Wo man von seiner Ankunft hört, da trägt man die Kranken aus der ganzen Umgegend herbei, und stellt sie mit den Tragbahren aus auf den Märkten, mit der Bitte, daß sie nur den Saum seines Kleides anrühren möchten, „und alle, die ihn anrühren, werden gesund". Schon die bloße Erscheinung Christi erschütterte die Volkshaufen, daß sie in Ehrfurcht und Freude zitterten (C. 9, 15). Sein Wirken aber ist ein steter Sieg über die feindlichen Mächte. Die Todesahnung Jesu durchweht dieses Evangelium weniger als das erste. Von den Worten Jesu am Kreuz hat Markus nur den Ausruf: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen; also auch von den Worten der Kreuzesnoth gerade den Jammerruf des Löwen. Ebenso läßt er die Geschichte der Auferstehung vorwaltend in ihren erschütternden Wirkungen erscheinen*). Die Jünger in ihrer Betrübniß glauben keiner Botschaft von der Auferstehung, nicht der Magdalena, nicht den beiden Jüngern, die ihn unterwegs gesehen hatten. Sobald aber Christus selber mitten unter sie tritt, und ihren Unglauben schilt, verändert sich ihre Stimmung durchaus; jetzt können sie den Auftrag empfangen, aller Welt das Evangelium zu predigen. Eine Strömung der Kräfte Christi begleitet nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt seine Boten, und besiegelt sein Wort. So schließt Markus seiner Anschauung gemäß sein Evangelium; denn in den wunderbaren, heilenden Strömungen der Kraft des Sohnes Gottes, welche die Welt erschüttern und verwandeln, ist ihm besonders die evan-

*) Der 14. Vers des 16. Cap. paßt so ganz zu dem 8. Verse, daß man schon daraus die Aechtheit des Schlusses folgern könnte. Alles ist hier durchaus im Geiste des Markus.

gelische Geschichte erschienen. In dieser Anschauung ist er eben einzig; er verkündigt das Evangelium der die Welt durchdringenden Lebenskräfte Christi. Er läßt Christum ganz als eine stete gottmenschliche Wirkung erscheinen. Wie er damals die Gemüther des Volkes bewegte in allen Tönen der Empfindung, in Entsetzen, Furcht, Vertrauen, Hoffnung, Wonne und Entzücken, und in diese Stimmungen seine strafenden, heilenden und heiligenden Himmelskräfte sich ergießen ließ, das muß man von Markus lernen. Die Geschwindigkeit, womit Christus das unendlich Große gewirkt, das stürmisch begeisterte Tagewerk, in dem er die Welt mit seines Namens Kraft erfüllt hat; der frische durchdringende Muth, womit er das Leid der Welt und das Grab durchbrochen und sich zum Throne der Herrlichkeit erhoben, erscheinen hier in spezifisch bestimmter Auffassung als eine Charakteristik des Gotteshelden, der in schneller siegreicher Wirkung sein Rettungswerk vollbringt. Dieses große Thatleben wird uns aber zugleich ein Symbol, in welchem alle frischen Gotteswerke, alle erschütternden, erweckenden, belebenden Wirkungen gotterfüllter Herzen, alle Siege der christologischen That, jeder Löwensprung, jedes Löwengebrüll und jeder Löwensieg des Glaubens auf Erden, überhaupt alle Ausstrahlungen der ewigen Siegeskraft vom Throne des Sohnes Gottes offenbar werden.

Wir sahen den Erlöser im ersten Evangelium als den verheißenen Davidssohn auftreten, der auf dem Wege des Leidens sein ewiges Reich einnahm; im zweiten trat er uns als der unendlich kraftreiche Gottessohn entgegen, der in Stürmen und Strömungen seiner siegreichen Lebenskraft seinen Sieg über die Welt herbeiführte, also auf dem Wege der gottesfreudigen That. Aber auch in dem ganzen Reichthum seiner göttlichen Menschlichkeit, wie er, wenn auch von den Schranken Israels umgeben, in den Israeliten die Menschen sieht und aufsucht, und sie rettet und segnet, müssen wir ihn kennen lernen. Der Evangelist Lukas war berufen, die evangelische Geschichte von dieser Seite aufzufassen und darzustellen, wie sich der göttliche Menschensohn in ihr spiegelte.

Die ersten neutestamentlichen Notizen über Lukas gibt uns seine zweite neutestamentliche Schrift, die Apostelgeschichte. Hier

schließt er sich zu Troas dem Missionszuge des Apostels Paulus mit schöner Anspruchslosigkeit an (Apg. 16, 10 u. 11). „Wir fuhren aus von Troas"*): mit diesen Worten verräth er uns seinen Eintritt in die apostolische Gesellschaft. Dann aber verlieren wir ihn wieder aus der Gesellschaft des Paulus und Silas zu Philippi (Apg. 16, 17 ff.), woselbst diese Beiden wegen der von Paulus vollbrachten Heilung einer Wahrsagerin ins Gefängniß geworfen wurden. Als sie wieder entlassen wurden und fortzogen, blieb Lukas, wie es scheint, zu Philippi. Später kam Paulus nach Philippi zurück, und nun schloß sich ihm Lukas wieder an, indem sie von Philippi gen Troas schifften, um weiterhin nach Jerusalem zu ziehen (Apg. 20, 6). Auch in Jerusalem finden wir sie noch beisammen; Lukas wird in die Gesellschaft der Apostel miteingeführt (Apg. 21, 18). Durch die Gefangennehmung des Paulus aber, welche die jüdischen Zeloten hier bewirkten, wurde Lukas abermals von ihm getrennt (Apg. 21, 27). Später, als Paulus nach Cäsarea abgeführt worden war und sich hier in gelinder, aber langwieriger Haft befand, scheint auch Lukas wieder mit ihm in Verbindung getreten zu sein. Es heißt nämlich: „der Statthalter Felix befahl dem Hauptmanne, Paulum in Verwahrung zu halten, Nachsicht zu haben und Niemand von den Seinigen zu hindern, ihm Dienste zu leisten oder zu ihm zu kommen." (Apg. 24, 23.) Wenigstens ist der Beschluß, demzufolge Paulus nach Italien reiste, auch ein Beschluß über ihn und für ihn. „Es war bestimmt, daß wir abfahren sollten nach Italien," sagt er Apg. 27, 1. Also macht er die Seefahrt Pauli mit und kommt mit ihm zu Rom an (Apg. 28, 14). In Rom war Lukas wenigstens noch längere Zeit der Gehülfe des Apostels. Von hier aus schrieb Paulus an den Timotheus (im 2. Briefe): Lukas ist allein bei mir; und im Brief an den Philemon ist Lukas mit unter den Grüßenden. Ebenso im Briefe Pauli an die Colosser. Hier erfahren wir, daß Lukas ein Arzt war und daß er dem Apostel vor Andern

*) Daß hier so wie C. 20, 6 nicht Timotheus erzählend auftrete, wie man vermuthet hat, ergibt sich, wie von Andern mit Recht bemerkt worden ist, aus der Vergleichung von 4, 5 und 6 C. 20. Vrgl. Tholuck, die Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. S. 136.

theuer war. „Es grüßt euch Lukas, der Arzt, der Geliebte, und Demas" (Coloss. 4, 14). Zugleich wird es hier zur Gewißheit, daß Lukas zu den Heidenchristen gehörte, denn Cap. 4, 10 u. 11 heißt es: „Es grüßen euch Aristarchus, mein Mitgefangener, und Markus u. s. w. und Jesus, genannt Justus, die von den Beschnittenen sind." Darauf folgen noch andere Grüßende, die also nicht von den Beschnittenen sind, und unter ihnen Lukas.

Wenn wir hier wieder auf den Bericht des Epiphanius zurückkommen, Lukas sei einer von den 70 Jüngern gewesen, und auf die Mittheilung des Theophylakt, er werde von Einigen als einer der 70 Apostel bezeichnet, und zwar als derjenige, welcher mit dem Kleophas den Auferstandenen gesehen, so mögen diese sagenhaften Berichte an sich nur die Bildung einer Hypothese begründen. Was sich dann aber für die Hypothese sagen läßt, wäre etwa in dieser Folge aufzustellen. Zuerst ist zu bemerken, daß Lukas die Geschichte jener Jünger, die nach Emmaus gingen, allein erzählt, und zwar sehr anschaulich; so daß die Vermuthung nahe gelegt wird, er erzähle als Augenzeuge. Es ist besonders auffallend, daß er den Namen des einen Jüngers nicht nennt; mit dem Verfahren des Johannes verglichen, zielt dieser Umstand darauf hin, der Verfasser rede von sich selbst. Es wäre demzufolge anzunehmen, Lukas sei als ein dem Messias durch seine Verehrer befreundeter Hellene (etwa zu den Hellenen, welche Joh. 12, 20 erwähnt werden, gehörig) hoffnungsfroh nach Jerusalem zum Feste gekommen, und hier durch die unerwartete Wendung der Dinge aufs Tiefste erschüttert worden. Daraus erklären sich dann die Aeußerungen Cap. 24, 18: „Bist du allein unter den Fremdlingen in Jerusalem, der nicht wisse, was in diesen Tagen darin geschehen ist?" und V. 21: „Wir aber hofften, er wäre es, der Israel erlösen soll." Ferner werden erst bei dieser Voraussetzung die Ausdrücke *περὶ τῶν πεπληροφορημένων**) *ἐν ἡμῖν πραγμά-*

*) Ueber die Bedeutung des Wortes *πληροφορεῖσθαι* vergl. Gfrörer, die h. Sage, 1 Abthl. S. 39. „Wo *πληροφορεῖσθαι* die Bedeutung hat, „gewiß überzeugt sein" wird es medialiter gebraucht; das Subjekt, auf welches unser Zeitwort sich dann bezieht, ist immer eine Person, ein geistiges Wesen, nie eine Sache. Auf Sachen

των, und οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου (C. 1, 1, 2.) völlig klar. Lukas spricht es damit aus, daß er nicht beim Beginn, wohl aber beim Schluß der Thatsachen der evangelischen Geschichte zugegen gewesen; sie sind vollendet worden, als er bereits zu dem heiligen Kreis gehörte („unter uns"). Damals war er nun auch ein Augenzeuge und Diener des Evangeliums geworden, allein das genügte nicht zur Erzählung des ganzen Evangeliums; dazu mußte er die Ueberlieferung derer benutzen, die von Anfang an (ἀπ' ἀρχῆς vorangestellt, stark betont, auf den Gegensatz anspielend) zu einer solchen Stellung gekommen. Endlich ist in der Verbindung mit diesen Momenten die oben erwähnte Aeußerung des Papias wohl zu beachten. Er hatte einen Zeugen, der ihm neben Johannes (dem Apostel-Presbyter) die den Schriften des Matthäus und Markus gegenübergestellte mündliche Tradition vertreten hatte. Wenn er den lateinischen Namen Lukanus, Lucilius oder Lukas auf seine wahrscheinlich frühere Grundlage Aristion zurückführte, so entspricht dieß seinem paläologischen Sinne, so wie jener Umstand, daß er die Apostel Presbyter nennt.*) (Vergl. S. 153. u. 168.)

Lukas war also Hellene. Nach seiner ganzen Lebensgeschichte müssen wir ihm die hellenische Bildung seiner Zeit in einem gewissen Maße zuschreiben. Er war ein Arzt, der in einer Seestadt lebte. In dieser Stellung mußte er die Anforderungen seiner Zeit in Betreff der höheren Bildung erfüllen und die geistigen Einwirkungen und Anregungen der Zeit in sich erfahren, wenn auch der Beruf und Stand der Aerzte jener Zeit nicht nach unseren Zeitverhältnissen zu beurtheilen ist. War er, wie Eusebius berichtet, zu Antiochien in Syrien gebürtig, so mußte er auch schon in seiner Vaterstadt die Einflüsse der Weltbildung seiner Zeit in sich aufnehmen. Jedenfalls hatte er als ein

---

angewendet, hat πληροφορεῖν die Grundbedeutung: „etwas vollkommen, ganz machen". Vergl. den Gebrauch des Worts 2 Tim. 4, 5.

*) Man kann mit Recht fragen: warum ist Aristion, ein Mann, den Papias als einen Schüler des Herrn verehrte und mit dem Presbyter Johannes zusammen nannte, in der apostolischen Kirche nicht bekannt und berühmt? Diese Schwierigkeit erklärt sich nur durch die Bemerkung, daß Aristion der Kirche unter dem Namen des Lukas bekannt ist.

hellenischer Monotheist und Proselyt leicht jenen Grad der Bildung erreicht, bei welchem die Reflexion über geistige Verhältnisse ins Leben tritt. In einer ärztlichen Laufbahn aber entwickelte sich diese Reflexion leicht zur prüfenden Beobachtung physischer, anthropologischer und psychologischer Verhältnisse. Man muß aber annehmen, daß bei Lukas zu dieser Ausstattung das Gewicht einer bedeutenden Persönlichkeit gekommen sei. Will man auch sein Verhältniß zu dem Theophilus, welcher, wie man aus der Anrede des Lukas schließt, ein angesehener Mann war, nicht in Anschlag bringen, so ist doch seine anhaltende Verbindung mit Paulus ganz geeignet, seine Persönlichkeit in das günstigste Licht zu stellen. Vielleicht wurde er durch das Ansehnliche seiner Erscheinung und Stellung mit begünstigt, so daß ihn der politisch rücksichtsvolle Magistrat zu Philippi unangetastet ließ, als Paulus und Silas dort ins Gefängniß geworfen wurden, daß er auch zu Jerusalem frei ausging, als die Verhaftung des Paulus erfolgte. Hätte es Lukas in diesen Fällen an der nöthigen Treue fehlen lassen, so hätte ihn Paulus später schwerlich wieder zu seinem Gefährten angenommen; auch wäre er dann wohl schwerlich später immer wieder in dem Gefolge des unaufhörlich bedrohten Mannes gewesen. Wäre er aber ein rücksichtsloser, schroff zufahrender Mann gewesen, wie hätte sein leidensfreierer Lebenslauf so eigenthümlich in den verfolgungsreichern des Paulus verschlungen sein können? Sein Talent zur Forschung und Darstellung beurkundet die Apostelgeschichte*). Mit diesen Gaben ausgestattet, charakterfest und schmiegsam oder milde, gebildet und weltkundig wurde er ein Christ, ein Apostelgehülfe. Daß er wahrscheinlich sogar eine kleine Zeit in der Nähe des Herrn lebte, wollen wir nicht in Anschlag bringen. Jedenfalls kam er auf einem andern Wege als die frommen Israeliten zum Glauben an das Evangelium, nämlich als einer der sehnenden, fragenden Griechen, welche, durch das Medium des Israelitischen Monotheismus hindurch-

*) Ueber die gelehrte Vertrautheit des Lukas mit den Verhältnissen seiner Zeit vergl. Tholuck, die Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte, S. 136 ff. — Vrgl. Strauß Leben Jesu, S. 254.

gebend, die Offenbarung des Heils suchten. Nicht sowol die Erfüllung der alttestamentlichen Typen und Weissagungen, als vielmehr die Erfüllung seiner Sehnsucht nach der Offenbarung der Gottheit im Fleisch, besonders aber seiner Ahnungen von dem Schönsten der Menschenkinder, dem wesentlichen idealen Menschen, dem vollkommenen Arzt und Menschenfreunde mußte ihn in der Gestalt Christi den Heiland der Völker erkennen lassen. Die ethische Natur des Christenthums, seine heilige Menschlichkeit, seine schöne, reiche, universale Menschenliebe, mußten auf einen solchen hellenischen Gläubigen den tiefsten Eindruck machen. Wenn er aber vollends im Umgange mit Paulus lebte, so wurde diese Erkenntniß des Universalismus im Christenthum, welche alle Menschen gleich hält, in besonderem Maße gesteigert zu der Erkenntniß der Gnade, welche in dem Ringe dieses Universalismus sich vor allen zu den von der Welt Zurückgesetzten wendet, um das Gleichgewicht der ewigen Gerechtigkeit wiederherzustellen, welche das, was thöricht ist, und was schwach ist vor der Welt, und das Unedle vor der Welt, und das da Nichts ist, erwählt, auf daß sie zu nichte mache, was etwas ist (1 Cor. 1, 27. 28).

In dieser Weise ausgestattet und vorbereitet erhielt Lukas den Beruf, das dritte Evangelium zu schreiben. Es ist seine Anschauung der evangelischen Geschichte. Wir finden ihn ganz in dieser Schrift wieder. Was das Formelle betrifft, so sieht man deutlich, daß er nicht allen Ereignissen des Lebens Jesu, namentlich nicht den früheren nahe gestanden; besonders in Ungenauigkeiten der Zeitfolge. Man erkennt aber den Forscher, der sich auf die Sammlung zuverlässiger Memorabilien stützt, der vielfach diese selber reden läßt, in den allgemeineren Schlußformeln, welche sich hin und wieder in seinem Werke finden*), so wie in der Verschiedenheit der Ausdrucksweise. Namentlich spricht die in reinem Griechisch geschriebene Einleitung in ihrem Gegensatz gegen den hebräisirenden Styl des Evangeliums mit

*) Solche Schlußformeln findet Schleiermacher S. 1, 80. S. 2, 18. 40. 52. S. 4, 15. 44. Im Einzelnen kann die Voraussetzung, welche in Allgemeinheiten der bezeichneten Art Schlußformeln findet, täuschen; als durchgehender Charakterzug müssen sie aber freilich im Sinne des genannten Kritikers gewürdigt werden.

der Erforschung der evangelischen Geschichte dafür, daß Lukas sich als Evangelist die Sprache der evangelischen Tradition angeeignet. Schleiermacher bezeichnet den Lukas in seiner genannten Schrift nicht nur als einen guten Sammler und Ordner, sondern rühmt es auch insbesondere, daß er fast lauter vorzüglich echte und gute Stücke aufgenommen habe (S. 302). „Dieß", sagt er, „ist gewiß nicht das Werk des Zufalls, sondern die Frucht einer zweckmäßig angestellten Forschung und einer wohl überlegten Wahl." Der gebildete Forschergeist des Lukas hat aber nicht bloß einen schönen Ertrag von besonderen, ihm eigenthümlichen evangelischen Geschichten zusammengebracht, sondern außerdem höchst schätzenswerthe Bemerkungen, durch welche die Erzählungen der anderen Evangelisten ergänzt, erläutert oder gar berichtigt werden. So motivirt er allein die Geburt Jesu zu Bethlehem, die Geschichte Johannes des Täufers, die Erscheinung des Moses und Elias auf dem Berge der Verklärung (C. 9, 31), die Unterweisung der Jünger im Gebete des Herrn, den Umstand, daß Petrus in Gethsemane mit einem Schwerdte bewaffnet war (C. 22, 38), und viele andere Punkte oder Begebenheiten in der evangelischen Geschichte. Seine Darstellung ist in manchen Stellen genauer, als die des Matthäus und Markus. Er unterscheidet z. B. in der Weissagung Christi von den letzten Dingen bestimmt zwischen der Zerstörung Jerusalems und dem Ende der Welt. Nach ihm lautet der Ausdruck Christi von den himmlischen Zeichen also: es werden Zeichen geschehen an Sonne, Mond und Sternen; nach den Andern werden die Sterne vom Himmel fallen. Er hat uns den großen Unterschied zwischen dem unbußfertigen und bußfertigen Schächer und das selige Ende des letztern aufgehoben, während Matthäus flüchtig zusammenfassend nur von den lästernden Mitgekreuzigten berichtet. Er berichtet uns von den Jüngern mit psychologischem Verständniß ihrer Stimmung: sie glaubten nicht vor Freuden (C. 24, 41), während Markus diesen Unglauben als Herzenshärtigkeit vom Herrn läßt gescholten werden, was allerdings ebenfalls richtig ist, insofern die Jünger noch nicht ganz geheiligt waren (Mark. 16, 14). Ueberhaupt verräth das Evangelium des Lukas die Bildung

seines Verfassers auch durch die eingestreuten Reflexionen. Dahin rechnen wir z. B. die Bemerkung über die Wunderthätigkeit Christi: Die Kraft des Herrn ging von ihm, es ging eine Kraft von ihm aus und heilte sie alle (C. 5. V. 17; C. 6, 19); zudem den Bericht über die Veranlassung der Verklärung Jesu: Und da er betete, ward die Gestalt seines Angesichts anders. Mehrere Referate des Evangeliums scheinen in ihrer Aufnahme oder in ihrer Stellung die Neigung des Verfassers zu der psychologischen Reflexion zu offenbaren. Hat uns etwa der Verf. sogar in der heilig seligen Stimmung der Mutter Jesu ihre Disposition zu der Geburt des heiligen Menschensohnes andeuten wollen? Lassen wir diese Frage dahingestellt; aber das ist gewiß, daß er die Geschichte von dem zwölfjährigen Jesus mit einer Reflexion über seine wunderbare Gemüthsentfaltung aufgenommen hat; „Jesus", heißt es, „nahm zu an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen." Auch scheint es nicht zufällig zu sein, daß in der Stelle C. 9, 54—62. die religiös-moralische Erscheinung der vier Temperamente in historischen Vorfällen zusammengestellt ist und gezeigt wird, wie Christus sie alle miteinander behandelt und heilt, den cholerischen Eifer der Donnerssöhne, die sanguinische Begeisterung eines gläubigen Schriftgelehrten, das melancholische Heimweh eines Trauernden und das phlegmatische Zögern eines lässigen Jüngers. Diese Zusammenstellung ist wenigstens dem Lukas eigen. Auch die bedeutende Bemerkung über die Stimmung der Jünger, nachdem ihnen Jesus seine Leiden zuvor verkündigt, hat Lukas allein, und zwar mit einer so außerordentlichen Emphase, daß man genöthigt ist, an die gedankenvollste Reflexion dabei zu denken, wenn man ihm nicht die gedankenloseste Tautologie aufbürden will. Es heißt nämlich C. 18, 34: Und sie verstanden von diesen Dingen nichts; und dieses Wort war ihnen verborgen, und sie begriffen das Gesagte nicht. Vielleicht ließe sich dieß in der Kürze so wiedergeben: sie wollten und konnten es nicht verstehen; nämlich erstlich nahmen sie nichts davon zu Herzen, darum blieb ihnen zweitens die ganze Sache ein Räthsel, und darum war ihnen drittens auch

das Einzelne nicht verständlich. Ohne Zweifel legt hier der motivirende Lukas deßwegen ein so starkes Fundament, weil er darauf später die seltsame Erscheinung zu bauen hat, daß die Jünger die Auferstehung Jesu, die ihnen doch zuvor verkündigt war, nicht glauben mochten. Auch in der Bemerkung, welche Lukas macht, nachdem er erzählt hat, wie Pilatus den gefangenen Jesus zum Herodes ins Gericht geschickt habe, an jenem Tage seien Pilatus und Herodes Freunde geworden, glauben wir eine psychologische Reflexion und zwar das ironische Wort eines feinen christlichen Menschenkenners zu vernehmen. Von demselben psychologischen Scharfblicke für die Wunder des Lichts zeugt die Aufbewahrung der herrlichen Erzählung, wie Jesus den Petrus angeblickt habe, nachdem ihn dieser dreimal verleugnet. Indem wir nun schon so manche Spuren des Psychologen im Evangelium gefunden haben, sind wir ja bereits dem Arzte nahe gekommen. Um auch den Arzt selber im Evangelium zu entdecken, wollen wir nicht so weit gehen, die etwaigen medicinischen Kunstausdrücke in demselben aufzusuchen. Auf die bezeichnendste Geschichte dieser Art haben wir schon oben hingedeutet. Alle vier Evangelisten nämlich erzählen uns die Uebereilung, in welcher Petrus dem Malchus, einem Knechte des Hohenpriesters, das Ohr abgehauen. Matthäus, Markus und Johannes aber scheinen im Gedränge des verhängnißvollen Moments dieses kleine Ungemach zu vergessen. Christus der Heiland aber konnte die Wunde des Leidenden selbst in der schrecklichsten Lage nicht unbeachtet lassen, und weil eine Notiz von seiner Hülfe vorhanden war, so konnte sie Lukas der Arzt nicht fallen lassen, wie die übrigen. Hier mußte sich der Arzt in einer charakteristischen Relation bewähren und er thut es mit dem Worte: Jesus rührete sein Ohr an und heilete ihn. Auch von dem Schweiße, der in Gethsemane gleichwie Blutstropfen von Jesu niederfloß, erzählt Lukas allein.

Wenn wir nun die gemüthliche Eigenthümlichkeit ins Auge fassen, wie sie uns aus dem Lukas-Evangelium anspricht, so ist es offenbar, daß in seiner Anschauung die Manifestationen der göttlichen Menschlichkeit und Barmherzigkeit den Grundton der evangelischen Geschichte bilden. Schon sein Sinn für das

Allgemein-Menschliche, Rationale in der Argumentationsweise deutet darauf hin, z. B. C. 13, 15 ff: Löset nicht Jeder von Euch am Sabbat seinen Ochsen oder Esel von der Krippe, und führt ihn zur Tränke, und diese Tochter Abrahams, die der Satan gebunden hatte schon achtzehn Jahre, sollte nicht gelöst werden von diesem Band am Sabbat? Christus erscheint dem Evangelisten überall in der Gestalt des huldreichsten Erbarmers, der zart und innig die Leiden der Menschen mitfühlt, der tröstet, aus dessen Munde holdselige Worte gehen. Höchst bezeichnend ist es, daß seine Genealogie über Abraham hinausgeführt wird auf Adam; sein Stammbaum ist die Menschheit. Zuerst predigt er seinen armen Landsleuten zu Nazareth, und zwar über eines der tröstlichsten Worte im Alten Testament (Luk. 4, 17). Er spricht so tröstend zu der Wittwe zu Nain das unbeschreiblich schöne Wort: Weine nicht! Er selber aber weint über Jerusalem; blickt wehmüthig theilnehmend zurück auf die Töchter Jerusalems, die ihm weinend nachfolgen auf dem Wege zum Kreuz, und bittet am Kreuze hangend im Todeskampf für seine Feinde. Derselbe Geist der göttlichen Humanität spricht sich aus in dem Verhältniß seines Evangeliums zu den Menschen, wie sich dieses Verhältniß in der Auffassung des Evangelisten concentrirt darstellt. Vorab wird das einsame, kinderlose priesterliche Paar im Gebirge Juda heimgesucht, und hochbegnadigt; dann in dem höchsten Maße die arme Jungfrau zu Nazareth. Das heilige Kind wird der Welt geboren; aber die armen Hirten freuen sich seiner zuerst; es verklärt die letzten Tage des sterbensmüden Simeon, der vereinsamten Hanna. Durch eine große Hülfleistung wird der Simon Petrus erschüttert, und erst ganz zum Jünger gemacht. Bald steht Christus dem hülfsbedürftigen heidnischen Hauptmann zu Kapernaum gegenüber, die Aeltesten der Juden selber legen Fürsprache für ihn ein. Wie bezeichnend ist die Auswahl der Todtenerweckung, welche Lukas erzählt; sie betrifft den einzigen Sohn einer Wittwe! Diese Art der Auswahl geht durch das ganze Evangelium. Auch das Hervortreten der heiligen Weiber in dem Gefolge Jesu war ein Zug für dieses menschenfreundliche Evangelistenauge. Lukas war ganz dafür gemacht, den Lobgesang der Maria zu bewahren, in

welchem der Herr gepriesen wird, der die Gewaltigen vom Stuhle stößt, und erhebet die Niedrigen, der die Hungrigen mit Gütern füllt, und die Reichen leer entläßt. Und wenn Lukas die Bergpredigt in dieser Redaktion mittheilt, daß die Armen, die Hungernden und die Weinenden schlechthin selig gepriesen werden, freilich mit bestimmter Beziehung auf ihr Verhaßtsein um des Menschensohns willen (Luk. 6, 22), so liegt darin so wenig ein Ausdruck des jüdischen Ebionitismus, der die armen jüdischen Frommen selig pries im Gegensatz gegen die reichen Heiden, daß man vielmehr auch hier den entschiedensten Gegensatz jenes Ebionitismus nicht verkennen kann, wenn man der Ahnung fähig ist, daß das Evangelium in der That sein Volk vorab unter den Gepreßten und Heimgesuchten aufsucht. Dieß gilt denn auch von der Mittheilung des Gleichnisses von dem reichen Mann und armen Lazarus. Aber die Humanität dieses Evangeliums ist keine schwache, feige, welche den Gefallenen preisgibt, sondern die göttlich starke der ewigen Erbarmung. Lukas erzählt allein die Begnadigung der großen Sünderin, des Zachäus, so wie des einen reuevollen Schächers; er allein hat die Gleichnisse vom verlornen Groschen, vom verlornen Schaaf, und das herrlichste unter allen, das vom verlornen Sohn. Selbst bis zur starken Betonung des Gegensatzes des Geistes Christi gegen den Geist des Pharisäismus schreitet der Evangelist fort: die Geschichte von den zehn Aussätzigen, unter denen nur ein einziger Dankbarer war, und dieser ein Samariter; die Erzählung von dem barmherzigen Samariter, und das Gleichniß von dem Pharisäer und Zöllner drücken in ihrer Totalwirkung, diesen Gegensatz mit strafender Wirkung aus. Auch Lukas schließt sein Evangelium ganz charakteristisch: mit aufgehobenen Händen, segnend nimmt Jesus auffahrend von den Seinen Abschied.

Die Welt und die Kirche bedurften auch dieses auserwählten Organs, um einige der schönsten Strahlen der Herrlichkeit Christi zu sammeln und zu bewahren, um den eigensten Ton seines göttlich menschlichen Herzens, die sanftesten und mächtigsten Laute seines Erbarmens zu verkündigen. Lukas verdient das Attribut des Menschenbildes aus dem Symbol der Cherubim. In seinem Evangelium spricht sich das Walten, ja das

Wallen der Gnade Gottes über allen Armen, Kleinen, Geringen, Uebersehenen, Zurückgesetzten und Verlornen in der Welt aus. Die Barmherzigkeit erscheint in ihrer ganzen Freiheit, ja in ihrem ganzen liebefrohen Stolz gegenüber allen Vorurtheilen des Pharisäismus, des Fanatismus, aller in Herzlosigkeit erstarrten Kirchlichkeit, aller abgelebten Frömmigkeit, die sich auf Privilegien stützen will. Diese Gnade erscheint auch in ihrer allgemeineren Gestalt als Liebe, und in ihrem heitern Wesen als segensfrohe, schöne Huld, tausendgestaltig. So erscheint sie aber als menschgewordene, als heilig-herrliche Menschlichkeit in dem Menschensohne, ganz Ein Wesen und Walten mit ihm, durch ihn sich offenbarend; seine schönste Ehre. Sie bekennt sich aber in ihm zu allem christologisch verwandten Leben in der Welt. Was irgend Liebes und Holdes von Menschenherzen zu Menschenherzen geht, jede Erweisung der Hülfe, Treue und Freundlichkeit im Geiste des reinen Wohlwollens oder Mitleids verkündigt einen Hauch jenes sanften, gottmenschlichen Geistes, dessen Fülle von Christo ausströmt durch die Welt. Dieser christologische Zug ist dem Herrn um so rührender, je mehr er äußerlich von angeerbter Heterodoxie, heidnischer Ueberlieferung, und dergleichen grauen Hüllen der alten Schmach äußerlich verdunkelt wird. Der barmherzige Samariter gehört seinem Herzen an; er selber ist auch auf der Schädelstätte unter dem Grauen der Exkommunikation gestorben, und hat auf jenem schauerlichen Fleck der Verlassenheit und Schande die Welt gerettet. So enthüllt aber das dritte Evangelium mit dem Reichthum und der Kraft der Gnade und Menschenliebe Christi zugleich eine Welt verwandter Gemüthsregungen und Wirkungen, welche von ihm ausgehe, und zu ihm heimkehren.

Wenn wir nun die evangelische Geschichte als den Höhepunkt und Mittelpunkt alles Lebens betrachten, und uns dann daran erinnern, daß alles Leben aus dem Geiste hervorgegangen und durch und durch in seinem innersten Grunde ideal ist, so wird es uns sogleich klar, daß die evangelische Geschichte auch ihr Verhältniß zu dem Idealen überhaupt klar machen muß. Da wir nun aber finden, daß die drei ersten Evangelien bei allem Reichthum ihres Gehalts dennoch dieses Bedürfniß nicht auf

eine spezifisch bestimmte Weise befriedigen, so ergibt sich, daß wir noch eines vierten Evangeliums bedürfen, welches in der Darstellung des Verhältnisses zwischen der evangelischen Geschichte und der Idee die Verkündigung der Ersteren abschließt.

In Christo selber und in seiner Geschichte mußte dieser ideale Klang, die lyrische und erkennende Beziehung seines Lebens auf die Idealität der ganzen Welt in vollkommener Reinheit ertönen; dieß liegt in dem bereits festgestellten Begriff seiner Persönlichkeit, und die einzelnen Aeußerungen dieser Lebensbeziehung Christi finden sich auch bei den Synoptikern. Sollen wir nun aber annehmen, Christus habe kein Organ finden können für die bestimmteste Auffassung dieser festlichen Grundlage, dieser innersten und erhabensten Seite seiner ganzen Erscheinung? Sollen wir annehmen, das Schönste, Tiefste und Höchste der Anschauung seines Lebens sei die Frucht der Idealisterei eines apokryphischen Schriftstellers außerhalb der apostolischen Sphäre? Dann hätte sich Christus nicht vollkommen offenbart; oder vielmehr dieser sich Offenbarende wäre nicht der vollkommene Christus. Ihm brauchte kein Idealist mit dem Ueberschuß seiner philosophischen Bildung nachzuhelfen. Und welcher Idealist aus der platonischen oder philonischen Schule hätte es gekonnt?*) Man stellt den idealistischen Denker des zweiten christlichen Jahrhunderts zu hoch, wenn man ihm das Evangelium des Johannes als Produktion zuschreibt. Man stellt den idealen Menschensohn zu tief, wenn man ihm das Bewußtsein seines Verhältnisses zur Idee, und die Offenbarung dieses Bewußtseins durch ein geeignetes, auserwähltes Organ abspricht.

Der Apostel Johannes war zur Auffassung dieser stillen idealen Tiefe des Lebens Jesu berufen. Ein gemüthlicher, begeisterter Lichtdurst scheint der eigentlichste Zug seines Charakters gewesen zu sein. Er war der Sohn eines galiläischen Fischers am See Genezareth, des Zebedäus; der jüngere Bruder des älteren Jakobus. Sein Vater scheint seinen bürgerlichen

*) Im Evangelium des Johannes und in seinem ersten Briefe ist in einer so prägnanten Art die Geistigkeit alles Schöpfungslebens ausgesprochen, daß man die Gegner der Authentie des Evangeliums getrost auffordern kann, irgend eine Stelle anzugeben, wo diese Klarheit dieser Erkenntniß erwachsen konnte, wenn nicht an der Brust Jesu in dem verwandtesten, auserwählten Organ.

Ueberfluß gerne zu höheren Zwecken verwendet zu haben (Mark. 15, 40, 41); seine Mutter Salome war eine fromme, kühne, hochfliegende Frau (Matth. 20, 20). Johannes hatte wahrscheinlich von ihr besonders seinen fürstlich-edlen Gemüthstrieb geerbt. Früh finden wir ihn unter den Schülern des Täufers Johannes, und ohne Zweifel ist er einer der ersten Jünger Jesu (Joh. 1, 35 ff. vergl. Matth. 4, 21 ff). Allmälig tritt Johannes mit seinem Bruder Jakobus und mit Petrus in eine besonders vertrauliche Stellung zum Herrn (Matth. 16, 17). Diese drei werden die Auserwähltesten unter den Auserwählten. Dann wird er abermals vorangestellt in Verbindung mit dem Petrus, namentlich in der Sendung, dem Herrn das Osterlamm zu bereiten (Luk. 22, 8). Später finden wir diese ausgezeichnete Stellung des Johannes in der Verbindung mit Petrus permanent hervortreten in der Apostelgeschichte. Hier tritt er überall allein mit Petrus an der Spitze der Apostelschaar auf; er also und Petrus sind nach entschiedener Anerkennung, welche schon der Herr begründet hatte, die begabtesten, gesegnetesten und bedeutendsten Säulen der Kirche. In dem Verhältniß zu Petrus aber stellte ihn Christus in einer Beziehung zurück, in einer andern voran. In dem persönlichen Verhältniß zu Christo war er der Erste, der Freund Jesu, der an seiner Brust lag, dem der Herr seine Mutter zur Pflege anvertraute, den er in diesem Verhältniß an seine Stelle setzte (Joh. 13, 23. C. 19, 26, 27. C. 21, 7, 20—25). Allein in dem Beruf, die Gemeine Christi zu begründen und zu leiten, wurde Petrus ihm wie den übrigen Jüngern vorangestellt (Matth. 16, 18, 19. Luk. 22, 31. Joh. 21, 15). Diese Bestimmung Christi bildete keine gesetzlichen Vorrechte, sie machte nur die inneren Wesensverhältnisse, worin die beiden Apostel untereinander und zu ihm standen, in den Gemeinen klar, und brachte sie zur gesellschaftlichen Anerkennung. So treten denn auch die Wesensverhältnisse in der Apostelgeschichte hervor. Petrus tritt überall vor in seiner heroischen Thatkraft; Johannes geht in mysteriöser Schweigsamkeit neben dem bahnbrechenden, gewaltigen Apostelfürsten her. Sonach müßte man ihn, was die Macht seines persönlichen Wesens anlangt, für viel unbedeutender als den Petrus halten, wenn

nicht schon das vollkommen gleiche Ansehen auf ein wesentliches Gleichgewicht dieser Persönlichkeiten schließen ließ. Wir müssen also die auszeichnenden Gnadengaben des Johannes in einer von der hervortretenden Thatkraft weit abliegenden, weniger bemerkbaren Innerlichkeit suchen, und erwarten, derselbe werde an Kräften des innerlichen, schauenden Geistes dem Petrus eben so überlegen sein, wie seinerseits Petrus ihn durch die Kräfte des handelnden Geistes überragt. Diese Erwartung bestätigt sich denn auch dann schon sogleich, wenn wir nur den ersten Brief des Johannes mit dem ersten Briefe Petri vergleichen. Der erste Brief des Johannes bildet ein paralleles Seitenstück des vierten Evangeliums*). Hier offenbart sich deutlich jene Innerlichkeit, welche sich zur lyrischen Innigkeit steigert, jener Tiefsinn, welcher in die Abgründe der spekulativen Beschaulichkeit hinabsteigt, verbunden mit dem tiefliegenden, starken, von Zeit zu Zeit hervorblitzenden Feuer, das einer solchen Gemüthsart eigen ist, und hier in der klaren Schärfe einer hohen Lauterkeit veredelt erscheint. Das Gesammtbild dieser Züge aber hat das Gepräge erhaben-kindlicher Einfalt, und ist umflossen von dem Schimmer einer gemüthlichen Festlichkeit. Die negative Seite der bezeichneten Innerlichkeit erscheint in dem Merkmal, daß Johannes hier wie überall nur wenig historische Beziehungen hervortreten läßt; alles Geschichtliche ist bei ihm in die Betrachtung getaucht, in ihr verklärt. Die positive Seite derselben offenbart sich in der starken Auffassung aller Weltverhältnisse, z. B. in dem Worte: Kinder, es ist die letzte Stunde, und die lyrischen Schwingungen der Innigkeit, welche alle seine Aeußerungen leise durchbeben, treten oft stark hervor; wie etwa in der Stelle, wo er so feierlich die Väter, die Jünglinge und die Kinder anredet (1 Joh. 2, 13). Im Zuge des erleuchteten Tiefsinns spricht er die großen Worte; von Gott: er ist ein Licht, und in ihm ist keine Finsterniß; von Christo: das Leben ist erschienen; von den Christen: ihr habt die Salbung, und wisset alles; und man erblickt das Weben des reinsten spekulativen Triebs, wenn er z. B. die Sünde als die Gesetzlosigkeit bezeich-

*) S. Ebrard, Wissensch. Kritik, S. 146.

net. Er ist aber dennoch kein philosophischer oder poetischer Idealist; sein Gemüth ist dem Leben zugewendet; dieß offenbart sich in seinem lodernden Feuer selbst, z. B. wenn er spricht: Wer Sünde thut, der ist vom Teufel. Dieses Feuer ist zur höchsten Lauterkeit verklärt. Wenn er spricht: wer seinen Bruder hasset, der ist ein Todtschläger, so lesen wir in der Seele eines christlichen Mannes, dem die Gedankenwelt fast zur Erscheinungswelt geworden ist. Wenn es aber heißt: Kindlein bleibet bei ihm! so vernimmt man die Töne seiner einzigen, fürstlichen Einfalt, und in dem Worte: unser Glaube ist der Sieg der die Welt überwunden hat, spricht sich die ruhige Feier des Mannes aus, der durch seine wenig bewegliche, fast müßig scheinende Festlichkeit der Welt jedenfalls einen eben so großen apostolischen Segen hinterlassen hat, als irgend einer der Andern in seiner rührigeren Weise. — Sehen wir nun den ersten Brief des Petrus an, so tritt uns hier sogleich ein ganz andrer apostolischer Charakter entgegen, wenn auch Eins mit dem Johannes in dem christlichen Geiste. Hier tritt uns der strebende Geist entgegen, der die christliche Hoffnung, das unvergängliche Erbe mit Vorliebe ins Auge gefaßt hat, und der sich des einstigen Wiedersehens des Herrn freuen will mit unaussprechlicher und herrlicher Freude; der predigende Geist, der mannigfaltig ermuntert, ermahnt und tröstet und auch von dem Herrn verkündigt, daß er selbst den Geistern im Gefängnisse gepredigt habe; der kühngläubige Geist, der sich mit seinen Mitchristen als ein auserwähltes Geschlecht, als ein königliches Priesterthum, welches die Tugenden Christi verkündigen soll, betrachtet; der handelnde und verwaltende Geist, der bald den Christen überhaupt, bald den Knechten, bald den Weibern, bald den Männern, bald den Aeltesten, bald den jungen Christen specielle Ermahnungen gibt; der lebhafte, in concreten Anschauungen sich bewegende Geist, der gern in Bildern, Gleichnissen und Beispielen redet, z. B. von dem Golde, das durchs Feuer geläutert ist, von der vernünftigen, lautern Milch der Wahrheit, von dem kostbaren Eckstein, von dem vorbildlichen Gehorsame der Sarah; der streitbare und streitbewußte Geist, der den Widersacher, den Teufel umhergehen siehet wie einen brüllen-

den Löwen; endlich der schmerzenreich geläuterte Geist, der den Widersachern nicht durch Uebelthun, sondern durch Wohlthun den Mund gestopft wissen will — mit einem Worte, es ist überall der wiedergeborne Petrus, der hier zu uns redet.

Das Verhältniß der beiden Briefe macht uns das bezeichnete Verhältniß der Jünger zu dem Herrn und untereinander klar. Auch in bedeutsamen einzelnen Zügen erscheint uns der helle, große Gegensatz ihrer Eigenthümlichkeiten. Als die beiden Jünger von der Auferstehung des Herrn die erste, verworrene Kunde durch die frommen Frauen vernahmen, da liefen sie hinaus zum Grabe. Johannes lief schneller; der Zug seiner Seele war inniger, er war geflügelter, engelartiger in seiner Begeisterung. Am Grabe aber, da hielt ihn die Ehrfurcht oder tiefe Beklommenheit und bange Ahnung plötzlich fest. Petrus aber in seiner frischen Entschlossenheit trat hier wieder vor und ging zuerst in das Grab hinein. Nach der Auferstehung finden wir in der großen Mitte der vierzig Tage die Jünger wieder an ihrem heimathlichen See in Galiläa; dort haben sie einmal die Nacht hindurch auf dem Wasser zugebracht, mit der Fischerei beschäftigt. In der Morgendämmerung sehen sie einen geheimnißvollen Mann am Ufer stehen. Johannes erkennt ihn zuerst; der Adlerblick seines Innern scheint auch in seinem leiblichen Auge zu liegen, und er spricht: es ist der Herr! Auf das Wort des schauenden Jüngers stürzt sich der handelnde sofort ins Wasser, Petrus ereilt den Herrn durch Schwimmen. So war Johannes; darum bewahrte ihn auch seine hohe, schweigsame Individualität in dem hohenpriesterlichen Palaste, den er mit Petrus betrat, vor der Zudringlichkeit roher Verkläger, während Petrus ihnen bemerkbar und zur Verleugnung geängstigt wurde. Darum wandelte er auch, so zu sagen, in himmlischer Verborgenheit durch die Drangsale der ersten Kirche hindurch, während die andern großen Apostel mit der Bluttaufe getauft wurden, einer nach dem andern. Darum endlich bewegten die übrigen großen Apostel die großen Hauptstädte der damaligen Welt mit der Predigt des Evangeliums, während Johannes als Bischof zu Ephesus in den christlichen Stiftungen des Apostels Paulus ruhig starb. Und darum endlich war Petrus der Felsen, auf

welchen die Kirche Christi in ihrem Beginne gebaut wurde, seine Wirksamkeit durchdrang die apostolische Gemeine und gab ihr die thatkräftige Richtung nach außen, hinaus in alle Welt in der Kraft des Geistes von oben, der ihm gegeben war, und die johanneische Richtung mußte sehr zurücktreten. Wenn aber einst die Verklärung dieser Kirche, ihre Vollendung in der Innerlichkeit und Geistigkeit erfolgen soll, wenn es bevorsteht, daß das Zeichen des Menschensohnes gleich einem hellen Blitz vom Aufgange bis zum Niedergange leuchten soll, dann mag wohl die Wirksamkeit des Johannes auf das Stärkste in ihr hervortreten, und vielleicht ist dann der johanneische Geist der hehre Donnerssohn, der verklärende Blitz, das weltreinigende Gewitter, unter dessen Licht- und Feuerkraft die Kirche als eine reine Braut für den kommenden Herrn geschmückt wird*).

So wie aber der Jünger war, so ist sein Evangelium. Wir wollen die Urtheile über die vielgepriesene und vielgeschmähte Schrift nicht ausführlich referiren. Sie stehn sich schroffer einander gegenüber als die Urtheile über irgend eines der andern Evangelien. Von der Hand eines Engels, sagt der Eine!**) Das Werk einer Nebelgestalt! spricht der Andere. Es ist das Herz Christi! heißt es auf der einen Seite***); es ist mystisch verworren, gedehnt, auf der andern. Gewiß hatte der Johannes auch sein Kreuz bei lebendigem Leibe. In seinem Evangelium hat er's bei seinem weltgeschichtlichen Gange stets noch behalten. Doch war der nichtpopuläre Evangelist unter aller Verkennung selig durch die Realität seiner Anschauung der Herrlichkeit des Herrn; und eben so die johanneischen Geister nach ihm, trotz ihrer einsamen Stellung in der Welt, z. B. ein Heinrich Suso.

Das vierte Evangelium trägt das schärfste Gepräge der dargestellten johanneischen Charakterzüge. Wir finden in ihm eine Innerlichkeit, welche das Geschichtliche nur in seinen präg-

*) Daß ein solcher Geist, wie der bezeichnete sehr deutlich auf die Apokalypse hinweist, oder daß ebenso die Apokalypse auf ihn zurückweist, wollen wir hier nur andeuten.

**) Herder.

***) So nennt es Ernesti.

nantesten Momenten ergreift, und in diesen einerseits die ganze Fülle des Geschichtlichen, andererseits die ganze Tiefe des Idealen anschaut. Hier repräsentirt Johannes der Täufer die vorchristliche Prophetenlinie, durch welche das christologische Licht in die Welt hereinbricht; Petrus aber und Johannes der Apostel stellen das Fortwalten dieses Lichtes in der Welt nach dem Heimgange Christi zum Vater dar. In wenigen historischen Hauptmomenten zeigt uns der Evangelist zuerst wie das erschienene Licht und Leben die Empfänglichen anzieht; dann wie sich die Unempfänglichen von ihm abwenden, wie sich dann der Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß in entwickelter Gestalt darstellt, und endlich, wie die Zeichen des Sieges hervortreten, welcher alle Finsterniß zu vernichten bestimmt ist. Die Historie, welche der Evangelist erzählt, ist also ganz von der Idealität seiner Weltansicht durchleuchtet. Die Innerlichkeit seiner Anschauung Christi erscheint aber auch in der vollen Lebensfrische seiner Gedankenwelt. So wie seine Thatsachen Gedanken sind, so sind seine Gedanken Leben. Nach seiner Ausdrucksweise ist die Erkenntniß das ewige Leben, und das rechte thatsächliche Anschauen Christi ist die reife Erkenntniß des Vaters. Diese Innerlichkeit treibt denn im Evangelium vielfach die schöne Blüthe einer lyrischen Innigkeit; namentlich in den Abschiedsreden, wo die schönsten Wellenschläge des begeisterten, festlich denkenden evangelischen Gemüthes erscheinen, welche der Stumpfsinn mehr als einmal auf's Aergste verkannt hat. Der Tiefsinn des Evangelisten aber hat in dem Evangelium die Grundgedanken der tiefsten und reinsten Spekulation in concreter Lebensfülle niedergelegt, Grundgedanken, deren ganze Tiefe der bisherigen Schulphilosophie noch als eine jungfräuliche Alpenspitze gegenüber steht. Und wie wunderbar polarisch verbunden mit diesem in den Sonnenhöhen der Wahrheit sich verlierenden Adlerfluge des Gedankens ist jener schnelle, blitzweise niederfahrende heilige Zorn, womit der Evangelist die richtenden Lichter des Evangeliums auf die Welt, oder auch auf „die Juden", den Weltgeist in Israel fallen sieht. Er nimmt sogar den Schein des Widerspruchs an, um jene verwerfliche Lichtscheu mit dem stärksten Ausdruck zu bezeichnen. „Die Seinen, heißt es dann,

nahmen ihn nicht auf. Wie viele ihn aber aufnahmen u. s. w." „Das ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen liebten die Finsterniß mehr als das Licht." „Ihr suchet mich nicht darum, daß ihr Zeichen gesehen habt, sondern daß ihr von dem Brod gegessen habt." „Warum kennet ihr denn meine Sprache nicht? — Ihr seid von dem Vater dem Teufel!" Wie stark ist der Vorwurf: „Weil ich die Wahrheit sage, so glaubt ihr mir nicht." Bei all dieser feurig begeisterten Strenge waltet der festlich-ruhige, der Vielthuerei mit Sonntags-Gemüthlichkeit gegenüberstehende, still und höchst einfach wirkende Geist, der den Evangelisten charakterisirt, auch überall im Evangelium. Wie charakteristisch ist die Scene am Jakobsbrunnen, wo Christus so ganz gelegentlich über dem Brunnen ausruhend einer Samariterin die Wunderwelt der Wahrheit mit großer Gelassenheit aufschließt! Auch das ist in dieser Beziehung einzig bezeichnend, daß Christus am Ende des 13. Capitels zu den Jüngern spricht: stehet auf und lasset uns von hinnen gehen! und daß er dann mit den Jüngern wieder in lang andauernde, tiefe Betrachtungen sich versenkt, (welche drei Capitel ausfüllen), ohne daß der Ort verändert wird! Hier waren die Momente, in denen besonders die Anschauung des Jüngers ganz mit der tief bewegten, und dennoch feiernden Stimmung seines Meisters verschmolz. Auch durch die stille Welt des 21. Capitels waltet der eigenthümliche Sonntagsfriede, den man mit dem Worte johanneisch am besten bezeichnen kann. Mit der Versiegelung eines falsch entsiegelten Wortes Christi beschließt der Evangelist seine Erzählung. Die völlige Entsiegelung wird der Wiederkunft Christi vorbehalten. So schließt sich das Ende, an welchem Christus, das geoffenbarte Wort, alle Geschicke deuten und verklären wird, dem Anfange an, in welchem das Wort mit allen menschlichen Geschicken noch in den Tiefen Gottes ruhte.

Die alte Kirche hat also dem vierten Evangelisten sein Attribut wohl gewählt. Wie der Adler mit einzelnen großen Flügelschlägen in gewaltigen Schwingungen jene Pausen der stillen Schwebung auf dem ruhend ausgebreiteten Fittig erreicht, in denen er, wie von der Herrlichkeit der Sonne hingerissen, ihr

trunken entgegenzieht, so hat der Evangelist sich schnell mit großen Herzensentschlüssen von Galiläa, von Johannes dem Täufer, von den Idealen seiner Mutter Salome, und von der Erwartung selbst, in dem Gemeineleben irgendwie so viel wie Petrus zu gelten, oder einigermaßen so wie Paulus in der Welt Bahn brechen zu können, los gemacht, und es ist die Arbeit und Ruhe seines Lebens geworden, die Geistesherrlichkeit, und Lichtwelt in Christo, und in seiner Geschichte anzuschauen und darzustellen. Er war dazu berufen, die idealen Lichter, welche aus den Worten und Werken Christi hervorbrechen, die lyrischen Töne des Friedens in seiner Art zu wallen und sich zu äußern, die scharfen Blitze des Confliktes, zwischen dem Geiste Christi und dem Geist der Welt, welche von rollenden Donnerschlägen begleitet waren, das Leben der Gottheit in dem Leiden des Lammes, oder die ewige Friedenswonne in der Tiefe des versöhnenden Weh's, die Morgendämmerungen der Verklärung des Vaters in dem Sohne und des Sohnes in der Gemeine mit tiefinniger seliger Anschauung in der evangelischen Geschichte zu erkennen, und in kindlich erhabenen Zügen darzustellen. Sein Evangelium ist darum auch das Centrum der idealen Christologie, welches alle verwandten christologischen Lebensäußerungen in's rechte Licht stellt, und würdigen lehrt, alle Erscheinungen der verstreuten Lebenssaat des göttlichen Logos*) in der Welt. Alle philosophischen Ahnungen der idealen Grundlage der Welt in der persönlichen Einheit des ewigen Geistes; alle ächt lyrischen Stimmungen, welche als Blüthen einer momentanen Einigung mit dem ewigen Geiste erscheinen, alle Offenbarungen, reiner Begeisterung, welche den Gedanken im Klange des Gefühls, das Gefühl in der Klarheit des Gedankens erscheinen lassen; besonders aber alle inneren Feste des christlichen Friedens, in denen die Herzen mit dem Vater Eins werden in dem Sohne durch den heiligen Geist, so daß die Mühe und Arbeit ihrer Verworrenheit in die Welt ein Ende nimmt, und alle äußeren hohen

*) Justin. Martyr. Apol. I. 46: *οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς* etc.

Feste der Kirche, an welchen die größesten Thatsachen der Weltgeschichte mit Geisterglanz durch die Welt schimmern, und die ewigen Gottesgedanken in der Leiblichkeit fester Sitte, in Glockentönen über die Erde hallen, so daß auf den Höhen der civilisirten Welt die Dämmerungen der mühelosen, sonntagsschönen Ewigkeit erscheinen; mit einem Worte: alle Momente des festlichen Geisteslebens auf Erden in seiner Beziehung auf seine ewige Bestimmung haben einen johanneischen Ton; und wenn man diesen Apostel als einen verwaltenden Fürsten im Reiche Christi betrachten will, der Einen von den zwölf Stühlen inne hat, so kann man sagen: Johannes ist der Fürst der stillsten, schönsten und erhabensten Provinz; in seinem Gebiet gedeihen an hohen, feingeformten Bergen, deren Gipfel von blauem Dufte umhaucht sind, die edelsten Reben, und in der Morgensonne, welche die gothischen Dome seiner Fluren, und die festlichen Züge auf ihren schimmernden Wegen beglänzt, wiegt sich der Adler, welcher ihm seine Feder zutrug aus der Hand des Herrn.

Wenn uns sonach das Leben Christi im ersten Evangelium dargestellt wird wie es sich auf die geschichtlichen Verhängnisse der Welt, namentlich das Tragische in ihr; im zweiten, wie es sich auf die Kräfte in der Welt, und auf ihre Ordnung; im dritten, wie es sich auf das Menschenherz schlechthin, besonders das zurückgesetzte, leidende und trostbedürftige; im vierten endlich wie es sich auf die ewigen Ideen, und die lyrischen und kontemplativen Anschauungen derselben bezieht, so erscheint es uns als das unveränderlich Eine in immer neuer Gestalt, in jeder wesentlichen Grundgestalt des menschlichen Lebens. Man kann aber diese Beziehung unter vierfachen Gesichtspunkten betrachten. Zuerst lehren uns die Evangelien den Unterschied der das Evangelium überhaupt vermittelnden Organe, und den Werth dieses Unterschiedes würdigen. Dann bezeichnen sie nach der entgegengesetzten Seite hin alle Gestalten der vorhandenen Empfänglichkeit und des gereiften Heilsbedürfnisses in der Welt. Fassen wir dann die ganze dunkle Welt in's Auge wie sie durch das Evangelium Christi verklärt wird, so kann man sagen: wir besitzen ein Evangelium aller tragischen historischen Verhängnisse, ein

Evangelium aller Kräfte, ein Evangelium aller Humanität, ein Evangelium aller Idealität. Beziehen wir aber die Mannigfaltigkeit dieses negativen Weltpleroma, welches Christus erfüllen und verklären wird, auf ihn, das Haupt, so erscheint er uns als der geschichtliche Held schlechthin, in welchem das Leid des geschichtlichen Weltfluchs durch die vollendete geschichtliche Treue schlechthin zur Weltversöhnung, zum Evangelium geworden ist; als der Herr der Kräfte, der ihre Harmonie wiederherstellt, dessen neue Lehre ist, daß er mit Uebermacht den unsaubern Geistern gebeut (Mark. 1, 27), und der seinen Jüngern über Schlangen und Gifte den Sieg verleiht (L. 16, 18); als der Schönste unter den Menschenkindern, der Menschenfreund, der alle Seufzer der Menschheit hört, alle ihre Thränen zählt, der dem Trauerzuge der Menschheit, wie jenem Zuge vor den Thoren Nains als Tröster und Helfer begegnet; endlich als der Auserwählte, Eingeborne des Vaters, in welchem der Vater sich selber anschaut, in welchem der schöpferische Weltgedanke Gottes mit der Wirklichkeit der Welt unmittelbar Eins ist, und dessen Verherrlichung im Reiche des Geistes die Wiederherstellung der verdunkelten Idealität der ganzen Welt zur Folge hat, der die Menschheit mit sich emporzieht in das freie, selige Reich des Geistes.

Die vier Evangelien bilden also einen Cyklus, welcher die Herrlichkeit Christi in der Fülle seines Lebens darstellt, in welchem er sein Wesen in vier wesentlichen Lebensformen entfaltet. Drei dieser Formen setzen sich augenscheinlich scharf gegeneinander ab; sie sind symbolisch bezeichnet durch die drei thierischen Lebensbilder. Wenn aber die vierte, welche durch das Menschenbild bezeichnet ist, schlechthin nur die Temperatur oder die höhere Einheit der drei vorigen Grundformen darstellt, so scheint es ja, als müßten wir in dem Evangelium des Lukas demzufolge eine Einheit der drei andern Evangelien suchen. Es ist nun freilich auch nicht zu verkennen, daß in Lukas eine solche Einheit, das heißt also die Anschauung jedes der andern Evangelisten stark anklingt, z. B. die des Matthäus in der Mittheilung der Genealogie, und in den damit zusammenhangenden Auffassungen; die des Markus in der Darstellung der steten wirkungsreichen Wanderung Christi; endlich die des Johannes

besonders in der Hervorhebung der beständigen, nächtlichen Gebetsfeier Christi (C. 6, 1; C. 9, 29; C. 11, 1; C. 21, 37). Allein nichts desto weniger setzt sich auch die Eigenthümlichkeit des Lukas, wie wir gesehen haben, bestimmt gegen die der andern Evangelisten ab. Auch würde es der Idee des organischen Verhältnisses Christi zu seiner Gemeine widersprechen, wenn sich sein Reichthum in einem Organ so abdrückte, daß alle Momente desselben in gleicher Kraft und Tiefe hervorträten (s. S. 236). Wie sollen wir uns nun aber diesen scheinbaren Widerspruch erklären, daß Ein Evangelium vorzugsweise die göttliche Humanität Christi darstellt und dennoch nicht schlechthin als die Einheit der drei andern erscheint, welche alle eine besondere wesentliche Grundbeziehung der Christologie hervorheben? Wir gewinnen die Erklärung dieser Schwierigkeit durch eine genaue Unterscheidung zwischen den verschiedenen Stadien des menschlichen Lebens. Der Mensch an sich erscheint als der Gipfelpunkt der Kreatur, in welchem die bezeichneten allgemeinen Lebensformen ihre höhere Einheit feiern. Allein der paradiesische Mensch steht nur einen Augenblick da; dann erscheint an seiner Stelle der historische Mensch, welcher als der Gefallene jene Hoheit und Harmonie des Lebens verloren hat, so daß er in einer durch seine Schwächung bedingten, beschränkteren Menschlichkeit als ein besonderes, anderes Lebensgebilde neben den drei thierischen erscheinen kann, und gerade in dieser Bedingtheit repräsentirt dieses Lebensgebilde die Humanität in ihrer historischen Bestimmtheit. Die Geschichte wird eben dadurch tragisch, daß sie nicht unmittelbar mit der Idee zusammenfällt. Sie stellt einen Verfall dar, in welchem auch das Edle im natürlichen Menschenleben in der Regel in seiner Getheiltheit erscheint. Am weitesten auseinander gerückt sehen wir bei diesem Auseinanderfallen der menschlichen Lebenskräfte die historische leidende Treue und die reine Idealität. Die eine kämpft, leidet und verblutet im Mittelpunkte der Wirklichkeit eines bestimmten Volkslebens. Die andere verschwebt hoch über der Wirklichkeit in den Regionen der Philosophie und Kunst, und feiert oft die herrlichsten Triumphe, wenn die Wirklichkeit am kläglichsten darniederliegt. Zwischen diesen Extremen des natürlichen Menschenlebens steht

denn auf der einen Seite die feurige Wirksamkeit mächtiger, frommer Geister mit ihren vielfach strafend erschütternden Wirkungen; auf der andern Seite die spezifisch bestimmte Humanität, die nur den Blick auf das menschliche Elend, auf die Hülfsbedürftigkeit gerichtet hat, und es als die höchste Lebensaufgabe ansieht, mit einem durch kein Vorurtheil gehemmten Erbarmen zu trösten, zu heilen und zu helfen. Allein dieser Verfall der christologischen Lebenselemente nimmt ein Ende in dem Leben Jesu. In ihm ist der Mensch an sich, der ideale Mensch historisch, der historische ideal geworden. In wunderbarer Einheit und Harmonie, und in unendlicher Kraft, Fülle und Reinheit umfaßt sein Leben alle jene Lebenskräfte der Menschheit, alle ihre Tendenzen zum Höhern in absoluter Reife.

Wenn wir nun auf das prophetische Symbol zurückblicken, in welchem uns ein typisches Spiegelbild der geistigen Verhältnisse des Menschenlebens, der Christologie und insbesondere auch der charakteristischen Verhältnisse zwischen den vier Evangelisten erschienen ist, so wird sich das Schillernde in der Bedeutung des vierten Lebensbildes, des menschlichen, bezeichnen lassen.

Jenes Menschenbild spricht zunächst einen Anklang der Einheit der drei andern Lebensgebilde aus; es hat eine Beziehung auf die Idee des Menschen in der Totalität seines Lebens. Allein es stellt zugleich den Menschen in seiner historischen Schwäche und Bedingtheit dar; wie er den drei anderen Formen coordinirt erscheinen kann als die vierte Lebensform, nicht etwa deßwegen bloß, weil der Farre im symbolischen Cultus für ihn verblutet, weil der Löwe ihn erschreckt, weil der Adler unabhängig von ihm über sein Haupt dahinfliegt, sondern vielmehr deßwegen, weil ihm das historische Verhängniß mit der Forderung des Opfers, die heroische Wirksamkeit eifernder Gottesboten, und die hohen Geheimnisse des idealen Lebens in der Regel wie fremde, schauerliche Himmelsmächte gegenüberstehen, mit denen er äußerlich verkettet, aber nicht innerlich Eins geworden ist. Und wenn er auch in seinem schönsten Streben mit ihnen sich einigen will, so ist diese Einigung doch immer wieder eine getheilte. Opfert er sich der Geschichte seines Volkes, so steht ihm der Löwe geradezu gegenüber als sein Verderber, wie es

mit Huß der Fall war; wandelt er die Bahn des Löwen, so wird er oft zum schweren Verhängniß für andere, wie dieß die Hussiten beweisen; fliegt er mit dem Adler empor, so vergißt er in der Regel die Bedürfnisse seines Volkes, wie dieß viele Idealisten und selbst Mystiker thaten. Darum muß er sich in seiner Schwäche zusammennehmen, um das Menschlichste im Menschlichen zu thun, dem menschlichen Elend mit allen Resten seiner alten göttlichen Kraft zu steuern in der Humanität, bis die Gnade Gottes in ihrem Walten über dem glühenden innern Zusammenwirken aller äußerlich getheilt und getrennt erscheinenden Menschenkräfte ihr Werk vollendet und in der Sendung des Menschensohnes die Harmonie wieder herstellt.

Diese bedingtere Menschlichkeit wird nun wohl mehr als die allgemeine Menschheit durch das cherubinische Menschenbild bezeichnet. Der Anklang der menschlichen Einheit, welcher in demselben liegt, deutet hinüber auf die wirkliche Einheit, welche im Allerheiligsten des israelitischen Tempels vielfach als eine kommende angedeutet war, aber durch kein einzelnes Symbol bestimmt dargestellt wurde, weil es eben empfunden werden mußte, daß sie noch nicht erschienen sei. In jenem Momente, wo der Priester bebend ins Allerheiligste trat und die Bundeslade besprengte, wurde diese Einheit durch eine Handlung dargestellt. Die Gesetzestafeln repräsentirten die Stimme des Löwen in Juda; das Opferblut stellte das Lamm Gottes oder das Opfer dar; der Priester war das Organ des handelnden Erbarmens; das ganze Gebilde der Cherubim aber wurde in einem solchen Moment unter den Schauern der Gegenwart des Herrn zu einer geheimnißvollen Rede der ewigen Idee des Geistes der Offenbarung. Der Moment dieser Versöhnung war freilich nur symbolisch, und ging bald vorüber; seine reale Basis hatte er aber in dem steten Weben und Walten der menschwerdenden Liebe Gottes in den Tiefen des israelitischen Lebens.

Als in Christo der Gottmensch erschien, in welchem die Einheit aller menschlichen Lebenskräfte und Gestalten nicht nur verwirklicht, sondern auch versiegelt und verklärt wurde, da hatte das alte Symbol der Tempelhütte seinen Zweck erfüllt; das wesentliche Leben trat an seine Stelle. Allein indem nun

das Leben Christi in die Welt eingeht, um sie zu durchdringen und in lauter Licht und Leben zu verwandeln, geht es wieder in jene vierfache Form des Menschenlebens ein, um seine ganze Fülle in dasselbe auszugießen, weil es nur durch dieses Eingehen die Welt in allen ihren Lebensgestalten, einerseits in allen ihren Organen, andrerseits in allen ihren Bedürfnissen sicher erfassen und gewinnen kann.

Es gibt Individualitäten, welche mit ihrer Gabe an den Matthäus erinnern, andere die den Markus darstellen, wieder andere, in denen Abbilder des Lukas oder des Johannes erscheinen. Sie schöpfen alle nach ihrem Maaß aus der Fülle Christi. Den mannigfaltigen Gaben gegenüber stehen eben so viele Bedürfnisse; sie erscheinen nackt und bloß in der Gestalt des Mangels der Fülle Christi gegenüber. Die wankenden Gemeinschaften, die im Begriff stehen sich selber untreu zu werden, bedürfen Helden der leidenden Treue; die schwachen, von Dämonen geplagten Volkshaufen schreien nach Organen frischer, befreiender Gotteskraft; die Armen und Zurückgesetzten auf Erden sehnen sich darnach, daß das Evangelium ihre Wunden heile durch Engel der christlichen Menschenliebe; die immer wieder drohende Erstarrung des Lebens in dumpfem Realismus und rauher Werkthätigkeit fordert festliche Geister, welche aus dem Born des ewigen Lebens schöpfen, um der alternden Gemeine den Trank der Verjüngung zu reichen, daß sie sich in die Gestalt der Maria verkläre.

Die Kirche Christi stellt diese Grundformen im Großen dar. Das priesterliche Element in der Gemeine erinnert an die Anschauung und Gabe des Matthäus; in den stürmisch starken Erweckungspredigern scheint Markus fortzuleben; die Stifter christlicher Anstalten der Barmherzigkeit, die Organe der Fürsorge für Hülfsbedürftige aller Art stellen den Herrn dar nach der Anschauung des Lukas; die Theologie ist von Hause aus johanneisch, und ist also überall von sich selber abgefallen, wo ihr der johanneische Ton fremd, oder gar zum Aergerniß geworden ist. Im Gemeindeleben erklingt dieser Ton im festlichen Gesange.

Selbst in dem Leben des christlichen Staats spiegeln sich diese vier Grundformen in ihrer Beziehung auf die Einheit des gottmenschlichen Lebens ab. Mit der Priesterlichkeit der Ge-

meine z. B. correspondirt die Justiz und die Polizei; mit ihrer Selbstbewegung in den Kräften der zukünftigen Welt steht das Verwaltungsleben und der Wehrstand in innerer Beziehung; in den Organen der Humanität, wodurch der Staat die Pflege der menschlichen Noth besorgt, namentlich in den Medicinalanstalten, klingt das Walten des christlichen Erbarmens wieder an; die Wissenschaft und Kunst endlich werden nur insofern ihrer Idee entsprechen, als sie in der naturgemäßen Beziehung zur Kirche und zur Theologie und durch dieses Medium hindurch zu Christo bleiben.

Indem nun Christus in der Mannigfaltigkeit der bezeichneten Lebensformen mit seinem Geiste in seine auserwählten Organe, durch diese in die Kirche, durch die Kirche in den Staat, und durch den Staat in die ganze Welt eingeht, stellt er das Recht und den Werth der menschlichen Eigenthümlichkeiten ins hellste Licht, ja selbst in der Gestalt relativer Einseitigkeiten nimmt er dieselben in Schutz; mögen sich nun diese Einseitigkeiten als ein Vorwalten der historischen Treue, oder der theokratischen Wirksamkeit, oder der universalistischen Humanität, oder des mühelos beschaulichen Idealismus kund geben. Ihr Recht ist dadurch vertreten, daß sie alle in Christo in vollendeter Harmonie vorhanden sind, daß sie alle in ihrer Verbindung und Spannung die Grundformen der Erbauung seiner Kirche bilden. Nur dann, wenn sie sich von einander losreißen oder einander verkennen und sich dem Gehorsam gegen den Geist Christi entziehen, der sie zu einer realen Einheit zusammen schließen will, wie sie bereits eine ideale bilden an sich, und den Keim der realen haben in ihm, werden sie verwerflich; z. B. eine Humanität, welche sich von der christlichen Strenge und Kraft, eine Priesterlichkeit, welche sich von der Idealität der freien Einsicht, ein Idealismus, welcher sich vom Gemeindeleben losreißen will. In solchen Gestalten werden sie Gespenster desselben Lebens, welches sie darstellen sollten, und diesem Leben selber widerwärtig und bedrohlich. So sind die neuesten Successionsprediger und klerikalischen Priester Gegner der Lehre von der realen Versöhnung, die modernsten Idealisten Gegner des Johannes. Es ist aber allemal ein gespenstischer Spuck. Denn der Herr setzt sein

Werk, die Entfaltung seiner Herrlichkeit durch die Belebung und Läuterung treuer menschlicher Einseitigkeiten siegreich fort. Aus diesen Einseitigkeiten, sofern sie christlich bleiben in ihrem Maaß und in ihrer Tendenz, sofern ihre Gravitation dem lebendigen Mittelpunkt und Schwerpunkt alles Lebens, Christo zugewendet bleibt, brechen in Folge der fortdauernden Läuterung, die sie von ihrem Lebensheerde aus erfahren, die reinen Eigenthümlichkeiten, die ihren ewigen Kern bilden, immer heller und schöner hervor. Immer mehr spiegelt sich die Eine in der Andern, Jede in Allen; immer mehr werden die Gegensätze zu dem reinen Ausdruck des Reichthums und der Kraft ihrer Einheit. In dieser Weihe erscheinen uns nun im Allgemeinen die vier Evangelien. Wie mannigfach sind die Gegensätze, welche sie darstellen! Wie der Adler über die an den Erdboden gefesselten Lebensgebilde dahin schwebt, so Johannes in seiner Idealität über die drei ersten Evangelisten, weßhalb ein einseitig idealistischer Theolog, Clemens von Alexandrien, das Evangelium desselben das pneumatische nannte, und die andern im Gegensatze gegen dasselbe als somatische zu bezeichnen wagte. Auf der andern Seite stellt sich Matthäus den dreien gegenüber, indem er die historische Treue verherrlichend den realen König der Juden in seinem versöhnenden Todesleid, und die Verklärung des Alten Testaments zum Neuen zum Mittelpunkte seiner Darstellung macht. Auch Markus bewährt seine Spannkraft; er läßt die andern miteinander die Reden Jesu berichten, und den innern Pragmatismus der evangelischen Geschichte darstellen; sein Held ist der Löwe, der auch sterbend noch mit seinem Ruf Himmel und Erde erschüttert, und bald wieder auf dem Plan steht, alle Kreatur besiegend und befreiend. Die Spannung des Lukas gegen die andern tritt hervor in der Kraft seines Universalismus; siebenzig Jünger für die Völker legt er in die Wagschaale gegen die zwölf Apostel Israels. Demnächst ist auch die Stellung der Evangelien eine charakteristische. Das Evangelium der historischen Treue und das der ewigen Idealität Christi und seiner Gemeine stehen am weitesten von einander; sie bilden die Gränzwächter der Gesammtheit. Neben dem Evangelium der feurigen Wirksamkeit des Herrn steht dann das

Evangelium seines gelinden erbarmungsreichen Waltens; der Engel neben dem Löwen. Wenn aber in der Zusammenstellung der beiden ersten Evangelien der Gegensatz des sich aufopfernden und des das Opfer vollziehenden Herrn sich darstellt, so spricht sich in der Combination der beiden letzten der Gegensatz der in der Feier des Gebetes ewig wirkenden und der in ihrer Wirksamkeit ewig feiernden Liebe aus. Die Einheit aller aber spricht sich darin aus, daß sie nur Ein Evangelium bilden, den Einen Christus verherrlichen.

Es ist nun unsere Aufgabe, durch die reine Entfaltung der einzelnen Evangelien den spezifischen Wesensgehalt ihrer Anschauung Christi klar hervortreten zu lassen; nachdem vorab die einheitliche Darstellung der Geschichte des Lebens Jesu versucht worden ist. Freilich werden auch diese Entfaltungen nur Versuche bleiben; allein auch in ihrer Mangelhaftigkeit werden sie dennoch die zarte und starke organische Einheit der vier evangelischen Lebensgebilde, die Unauflöslichkeit ihrer Organismen nachweisen können; und wenn ihnen dieß nur einigermaßen gelingt, so ist dem Unfug der jetzt vorwaltenden atomistischen und talmudistischen Evangelienkritik der Weg vertreten. Der größere Gewinn aber muß dennoch der positive sein: eine bestimmtere Entfaltung der Fülle Christi in den Evangelien, indem ihre Mannigfaltigkeit durch die entwickeltere Darstellung ihrer Einheit, die Einheit durch die schärfere Bestimmung ihrer Mannigkeit klarer hervortreten muß.

1. Bemerkung. Ueber die apostolische Thätigkeit des Matthäus, namentlich die spätere außer Palästina und seine letzten Schicksale gibt es viele Sagen. (Vergl. Winer, bibl. Realwörterb. Bd. 1. S. 73). Eusebius berichtet von ihm, daß er sich, nachdem er das Evangelium geschrieben, zu andern Völkern gewendet habe (III, 24). Dieser neue Wirkungskreis wurde von Verschiedenen verschieden bezeichnet. Macedonien, Obersyrien, Persien, Parthien und Medien werden genannt; am meisten Ansehen hatte die Sage, welche für Aethiopien (Meroë) entschied. Zur Zeit des Clemens von Alexandrien wußte man noch nichts von seinem Martyrertode, schrieb ihm aber eine streng aszetische Lebensweise zu. Später wurde er unter die Martyrer gerechnet. Nimmt man die Stelle seines Evang. C. 24, 15 ff., welche anzudeuten scheint, daß die Zeit zum Auszug aus Jerusalem für die Christen nahe sei, mit der Nachricht des Eusebius, die Christen seien

über den Jordan hinaus nach Pella ins Gebirg gezogen, zusammen, so hat man die spätere Spur des Matthäus wohl in dieser Richtung zu suchen. Sein Evangelium in hebräischer Sprache fand später Pantänus (nach Euseb. V, 10) in den Händen der Christen eines Landes, welches Indien genannt wird, worunter aber, wie man vermuthet (Neander, Kircheng. Bd. 1, 113) Arabien zu verstehen ist. In dieser Richtung über Pella nach Arabien hin scheint also Matthäus seinen Lauf vollendet zu haben. Als der eigentliche Apostel Arabiens wird freilich Bartholomäus von Euseb. bezeichnet.

2. Bemerkung. Die Tradition ist sehr einstimmig in dem Bericht, daß Markus von Rom als Bote des Evangeliums nach Aegypten gegangen sei, hier christliche Gemeinen gestiftet habe und der erste Bischof von Alexandrien geworden sei. Nach Hieronymus starb er im 8. Jahre des Nero. Nach dem Chronicon Alex. starb er als Martyrer zur Zeit des Trajan, indem die Götzendiener ihn verbrannten.

3. Bemerkung. Die Sage, daß Lukas ein Maler gewesen sei, ist erst spät entstanden. Sie findet sich in der Kirchengesch. des Nicephorus (im 14. Jahrh.). Nach Epiphanius predigte Lukas in Dalmatien, Gallien, Italien und Macedonien. In derselben Richtung läßt ihn Nicephorus sein Ziel erreichen, wenn er berichtet, er sei als Martyrer in Griechenland gestorben. Nach Isidorus Hispalensis und dem röm. Martyrologium starb er in Bithynien.

4. Bemerkung. Als Paulus zuletzt in Jerusalem war, (Act. 21, 18) scheint Johannes nicht mehr dort gewesen zu sein. Wahrscheinlich war Maria schon gestorben, und er hatte sich nun von Jerusalem wegbegeben. „Wohin sich Johannes bei seinem Weggange von Jerusalem zuerst gewendet hat, sagt Credner, Einl. 215, darüber herrscht gänzliches Dunkel. Ephesus kann es nicht gewesen sein, denn dann würde Paulus diesen Ort vermieden (vergl. Römer 15, 20. 2 Cor. 10, 16. Gal. 2, 7, 8), auch bei der Rückkehr von seiner dritten Reise anders zu den Ephesischen Presbytern gesprochen haben. Eben so wenig ist es zuläßig, die Anwesenheit des Johannes zu Ephesus anzunehmen zu der Zeit, da Paulus unsern Brief an die Epheser in jene Gegenden sandte. Daß er aber später wirklich in Ephesus war, bezeugt die Geschichte (Iren. adv. haeres. 3, 3. 4)." — Nach Clemens von Alexandrien lebte er eine Zeit lang unter einem Tyrannen als Verbannter auf der Insel Patmos, und kam nach dessen Tode nach Ephesus. Später bezeichnet man als den Tyrannen, welcher den Johannes auf jene Insel verbannte, den Domitian. Tertullian erzählt die Sage, Johannes sei vor der Verbannung zu Rom in glühendes Oel geworfen worden, ohne Schaden zu leiden. Nach Irenäus lebte er bis zu den Zeiten Trajans. Nach Epiphanius wurde er 94, nach Chrysostomus 120 Jahr alt. — Ueber die Sagen von seinem späteren Leben vergl. Neander,

Gesch. der Pflanzung und Leitung der christ. Kirche durch die Apostel, Bd. 2, S. 339.

Nach Markus 3, 17 wurde Johannes in Verbindung mit seinem Bruder Jakobus von Jesu mit einem Beinamen bezeichnet. Sie hießen *Βοανεργές*. v. Ammon meint (Gesch. des Lebens Jesu, S. 77), Markus habe dieß Wort falsch übersetzt durch Donnerskinder; es bezeichne vielmehr Brausekröpfe. Allein Markus ist nicht bloß Referent für den hebräischen, sondern auch für den griechischen Ausdruck; nicht bloß als Uebersetzer, sondern auch als Evangelist gibt er den griechischen Namen. Auch mußte er als Hebräer wohl wissen, daß er רגש so übersetzen konnte. Diese Benennung der Zebedäiden aber bezieht man vielfach auf jenen Ausbruch ihres Zorneseifers, da sie Feuer vom Himmel auf eine samarische Stadt wollten fallen lassen, weil diese den Herrn nicht aufnahm (Luk. 9, 51). Ueber diese Benennung vergl. den Aufsatz von Gurlitt in den Studien und Kritiken vom Jahre 1829, Heft 4 — und den Aufsatz des Vers. in vers. Zeitschr. vom Jahre 1839, Heft 1: Ueber die Authentie der vier Evang. S. 60. Schwerlich gab der Herr den Jüngern einen Beinamen, worin ein tadelndes Urtheil über sie fixirt worden wäre. Eben so wenig konnte er wohl bei seiner vollendeten Naturanschauung den Donner lediglich als „sinnlos zerstörende Macht" auffassen, und in diesem Sinne in einer symbolischen Benennung darstellen; dafür war ihm wohl das Phänomen des Donners zu sinnvoll, schön und heilig. Ohne Zweifel war der Donner für sein Gemüth ein erhebendes Phänomen der nahen Herrlichkeit seines Vaters. Zunächst ist wohl bei jener Benennung weder an ethisches Lob, noch an ethischen Tadel zu denken. Das Wort bezeichnet eine besondere Gemüthsart. So wie Simon der Felsenmann genannt wurde wegen seiner männlich starken, feurigen Aktivität, so die Zebedäiden Donnerssöhne wegen ihrer hohen, tiefruhigen aber momentweis stark hervorblitzenden Gemüthskraft. Das Wort war die Signatur ihrer Eigenthümlichkeit und ihres Entwicklungsganges; es enthielt mit dem Tadel ihres sündigen Aufwallens die liebende Anerkennung ihrer ewigen Wesenszüge, ihres edlen, hochfliegenden Feuergeistes.

Berichtigungen.

Seite	Zeile	
11	14	von unten wolle man lesen: und so dieser Kern eine Wirkung geworden.
80	6	von oben nach den Worten: in dem innigsten Zusammenhange: selbst ihre Schattenseite deutet auf dieselbe hin.
105	14	v. o. Wie sehr paßt aber das Stück u. s. w.
115	8	v. u. In dem ethischen, mächtigen Gott aber fängt er nun an, das Wesen zu erkennen u. s. w. — Und Zeile 4 von unten: In der Vollendung dieser Schöpfung erscheint dann Gott u. s. w.
130	18	v. u. der ethischen Geistesunfreiheit.
137	5	v. u. seine Werke seien Cultusakte.
160	1	v. u. hier ist mehrmals der Anfangsbuchstabe ב an die Stelle des ם zu setzen.
161	10	v. o. er gebrauche.
173	13	v. u. das Wort nicht vor dem Wort unsicher ist zu streichen.
178	13	v. u. setze man das Komma vor dem Wort abgesehen hinter dasselbe.
188	16	v. o. mußte statt müßte.
190	5	v. u. Osterlamm st. Opferlamm.
199	12	v. o. Legendendichtung.
201	21	v. o. nach welcher st. nach welchen.
208	15	v. u. sollten st. sollte.
209	1	v. u. die Worte: auf den Anfang u. s. w. fallen fort.
216	6	v. u. Markus konnte vielleicht von dem Lukas wissen.
235	5	v. u. und die Begeisterung des Schauens bilden in ihm eine Einheit; aus dieser Einheit aber geht eine neue vierte Grundform des Lebens hervor, die Humanität; statt der Worte: und die Begeisterung des Schauens; der Mensch ist das Bild Gottes nach seiner Bestimmung.
261	9	v. u. ausgehn.
272	9	v. u. darstellen sollte, so würde es ja scheinen.

Date Due

Library Bureau Cat. no. 1137

BT301.9 .L360 1847

Lange, Johann Peter, 1802 – 1884.
Leben Jesu nach den Evangelien /

39967003317919

83532

DOES NOT CIRCULATE